

על סתרי תורה בהגותו הקבלי של אברהם אבולעפיה

משה אידל

על אברהם אבולעפיה וסתרי תורה

כשנתו רודע אברהם אבולעפיה לעולמה של הקבלה בשנת ה' ל' (1270) בברצלונה היו לפניו כמה וכמה מסורות על משמעות תוכנם של סתרי תורה בהגות היהודית. החשובה שבהן הייתה המסתור הדבנית, שהתמקדה בשלושה נושאים סודיים הנמצאים לדרעתה במקרא: סתרי עריות, מעשה בראשית ומעשה מרכבה.¹ לא תחא זו הנומה אם נתאר את אחר המרכזים הבולטים של האוטריקה היהודית לדורותיה כמו אץ חוזר ונשנה לחשוף את משמעם של סתרים אלה. הבנת משמעותם של הסתרים בספרות הרבנית אינה קלה כלל ועיקר כיוון שהם נחשו נושאים שאסור לכתבם אלא רק למסדרם בעלפה. על שניים מנוסאים אלה יש בידינו חיבורים קצריים שלמה שמכונה "ספרות ההיכלות", אך קשה לדעת אם אכןם יש בדיניהם אלה שימור של תכנים שהתגאים להשבו שהם

1 יהודת ליבס, הטא של אלישע: ארבעה שנכנסו לפודס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים: אקדמון, תש"ז, עמ' 141-139; הנ"ל, "מעשה מרכבה ומעשה בראשית כתורת סוד אצל פילון האלכסנדרוני", *קבלה* 19 (תשס"ט), עמ' 323-335; אדרם אפטרמן, "על התפילה ומעשה מרכבה בשני דיוונים בספרות חז"ל", *קבלה* 13 (תשס"ה), עמ' 249-269.

Adolf Buechler, "Die Bedeutung von *עריות* in Chagiga III und Megila IV, 10," *MGWJ* 38 (1884), pp. 108-116, 145-151; Gershom G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York: Jewish Theological Seminary, 1960, p. 38; David Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, Connecticut: New Haven, 1980; Moshe Idel, "Sexual Metaphors and Praxis the Kabbalah," in: David Kraemer (ed.), *The Jewish Family: Metaphor and Memory*, London: Oxford University Press, 1989, pp. 179-224.

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפה

מאפרודט וממשיכיו, ספריותו שכן דצופות גימטריות ורוחקות מארוד הן מפגמות פדרניות שיש בהן אלגוריות חזות הן מלאה שיש להן נטיה חזקה לסמליות.⁵ בספרות זו אפשר למצוא מידי פעם מיני התייחסויות לסתורי התורה – מספירות הילכות גם מלאה של חכמי העיון ושל המקובלים בפרוכנס ובספדר שקדמו להם ובני דודם.

אבולעפה יכול היה להכיר כמה התפתחויות חשובות בתורת הסוד היהודית שהתרחשו ביחיד במהלך שלושת הדורות שלפניו, ולדעתי הוא ניסה להתחשב בהיבטים השונים של כמה מהן נשינח את תפיסותיו בעניין סתדי התורה. שלא כמו הוגים אחרים – שהעדיפו תפיסה אחת מסוימת של הסוד אך בדרך כלל דחו את האחרות – אבולעפה ניסה להציג, בפרט בכמה מהיבודיו המאוירים, תפיסה הדבה יותר מורכבת, גם אם לא אימץ את כל מה שהיה ידוע לו בנוסחי הסוד שהוא עסק בהם.⁶ לדעתו החזיק אבולעפה בגישה הייררכית מסוימת כבר באחד ממחביריו הדאשוניים, כאשר הבהיר בין הדריך הפילוסופית – המכונה בפיו "נסתר" – לבין זו הקבלית, שאותה כינה "נעימת".⁷ בשלב זה

5. Moshe Idel, "On Angels and Biblical Exegesis in Thirteenth Century Ashkenaz," in: Devorah Green and Laura Lieber (eds.), *Scriptural Exegesis, Shapes of Religious Imagination: The Shapes of Culture and the Religious Imagination, Essays in Honour of Michael Fishbane*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 211-244

6. ראו במיוחד את הסבריו למשמעותם של סתרי עדויות, השונים מלאה של מקובל פרוכנס וקטלוניה, כפי שתיארתי אותו במאמרי, "פירושים לסוד העדויות" (לעיל הערכה 4). בהמשך אשותם בכמה מהמוכאות שדרתني בהן במחקר זה.

7. ר' אברהם אבולעפה בן שמואל, ספר גאולה (מהדורות כהן, ירושלים, 2001), עמ' 14. על חיבור זה ראו Chaim Wierszubski, "Liber Redemptionis: The Early Version of R. Abraham Abulafia's Kabbalistic Commentary on the Guide of the Perplexed in the Latin Translation of Flavius Mithridates," *Divrei ha-Akademia ha-Le'umit ha-Israelit le-Mada 'im III* (Jerusalem, 1970), pp. 139-149. על הרמב"ם והקבלה באופן כללי, ראו שרה א' הילר וילנסקי, "השפעתו הריאלקטית של הרמב"ם על יצחק בן לטיף ועל ראשית הקבלה בספרדר," בתוך: משה אידל, זאב הרוי, אליעזר שביר (עורכים), *ספר היקוב לשלהמה פינס במלאת לו שנים*, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח, כרך א', עמ' 289-305, ב'יחור עמ' 297, Boaz Huss, "Mysticism Versus Philosophy in Kabbalistic

סתורי תורה. משום האידיאות הזאת העלו הוגים במרוצת ימי הביניים פירושים מפירושים שונים שיש בהם משום העשרה והבנה חדשה, ובדרך כלל לא נcona, לתכנים המפורטים. עיון בהם יכול ללמד עד כמה מגונות פירושות זו.²

הפילוסופים היהודיים, ביחוד הראב"ע והרמב"ם, כמו גם המקובלים לאסכולותיהם, הציעו כבר לפני שנת 1270 אפשרויות אחדות להבנת המונח הרבני סתרי תורה.³ אכן, מושג הסתר הוא מרכז להבנת הגותו הבוגרת של הרמב"ם, ויש לו כמה משמעות ביחסו העיוני. אבולעפה, שהוא ערין מקובל מתחילה, הכיר קודם לכן יפה מאור (מלימודיו בראשית שנות השישים עם ר' היל מווידרונה) את ספר מודעה הנכובים, שאיננו אלא פידוש למעשה בראשית ומעשה מרכבנה. אך בברצולונה הוא פגש לא דק את ההבנות התאושופיות-סמליות של הסודות הללו – שהיו במצאו כבר בראשית הקבלה⁴ – אלא גם חלקים משמעותיים של הוגים אחרים, כגון חוג הדריך המפורסם, ואולי גם חלקים מהගותם של הוגים אחרים, כגון חוג הדריך המפורסם או כתבי ר' נחמה בן שלמה הנכיבי

2. ראו אביעוד דביצקי, "סתרי תורה של מורה הנכובים: הפרשנות כדרותיהם בדורותינו," בתוך: על דעת המקומות: מחקרים בהגות יהודית ותולודותיה, ירושלים: כתר, 1991, עמ' 142-181; משה הילברט, סתר וגולוי: הסוד וגובלותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים: א' היל, תשס"א; ר' שורץ, סתירה והסתירה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב.

3. James Diamond, *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment: Deciphering Scripture and Midrash in the Guide of the Perplexed*, Albany: SUNY Press, 2002; Warren Zev Harvey, "On Maimonides' Allegorical Reading of Scriptures," in: Jon Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory*, Leiden: Brill, 2002, pp. 181-188. אבולעפה פעל עם רימוי של הרמב"ם הדומה לדרמי שרטטו חורקים אדמים. ראו Jose Faur, *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides' Guide for the Perplexed*, Syracuse: Syracuse University Press, 1999; Menachem Kellner, *Maimonides' Confrontation with Jewish Mysticism*, Oxford and Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007

4. ראו ביחס אפרדים גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, ערך והדריך: יוסף הילק, תל אביב: ביה"ס למדעי היהדות ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל אביב, תשל"ו, עמ' 87-59; משה אידל, "פירושים לסוד הערויות בראשית הקבלה," קבלה 12 (תשס"ד), עמ' 89-199.

בשל קיומן של כמה גישות עיוניות – שהתקבלו כולן על דעתו של אברהם אבולעפיה אך הוא קבע להן רמות שונות של חשיבות – נטען מונח מסוים במשמעות אחדות ונווצרת רבי-משמעות עשרה מזו שאנו מוצאים אצל הרמב"ם כשהוא משתמש בשמות משותפים. הגישה הסמנטית הרמב"מי, שהיא סוג של אלגוריזציה בעלת מגמה פילוסופית, יוצרת מגוון של סודות פילוסופיים כאלו הם נמצאים במלחים ובתקופים המקרים (שהם אקווטרים). ה联系 שלה עם טכניקת צירופי האותיות (שמצויה בספר יצירה אף כי היא התפתחה בעיקר באשכנז) הוא אחד המאפיינים החשובים של גישת הקבלה של אבולעפיה ותלמידיו, והיא שונה מדרך המלך הקבלי של שנות השבעים של המאה הילג"ג. לא אוכל להתרuco כאן בחשיבותה של אסטרטגיה אחרת – מיציאת הקבלות או אנגליות, בין מונחים האופייניים לסוג מסוים של הגות לבין סדרת מונחים אחרות, כגון הקבלות בין האותיות העבריות, אבריו האדם וכוכבי הלכת.¹¹ גישה זו חשובה לאבולעפיה כיון שהיא מופיעה בפירות בספר יצירה, אחד המיקורות החשובים ביותר לקבלתו. כמו הגישה של הבחנה היידרכית, גישה פורמלית בעיקורה, גם גישת הקבלות או האנגליות היא פורמלית. במונח "פורמלי" אני מתכוון לציין את העובדה שהקבלה שאבולעפיה מציע אין מחייבות זיקה מתמשכת בין שני רכבי הקבלה, מעבר לדיוון מסוים זה או אחר. עוזר פחות מזה: אין בזיקה בין היסודות השונים הנחיה של סימפתיה העשויה להיתרגם לאפשרות ההשפעה של היסודות התתונים על העליונים. לשון אחר, הצבעה על הקבלה בין חלקו המקדש וחלקי גוף האדם למשל, אין משמעה שאכן אבולעפיה האמין כי אדם אכן נכנס למקדש ממשי כלשהו. אין הדינום על המקדש או על חלקו העולם מתאים חוותות שיש להן אופי מקרדי או אופי קוסמי.¹² שני המזכירים

11 על מקומה של האנגליה בפרשנות המדרש ובקבלה דראו את עבדתו החשובה של Maurizio Mottolese, *Analogy in Midrash and Kabbalah: Interpretive Projections on the Sanctuary and Ritual*, Los Angeles: The Cherub Press, 2007

12 הבנינים, המשיך את המגמה שモוטולזה כינה בשם *cumulative analogies*, דהיינו אנגליות מוצבאות, המתגלה במדרשים המאוחרים. דראו שם, עמ' 32-39.

נראה שהוא הבחין בין ררכו של הרמב"ם ובין רוך הקבלה, הקשורה לרעתו לסדרות ספר יצירה.⁸ מרכובות זו של המצב התרבותי בעולם היהודי הספרדי במחצית השנייה של המאה הילג"ג היא נקודת מוצא חדשה, שرك כמה שנים מאוחר יותר, ורך מקצת, אפשר למצוא אותה בקרב המקבלים האחרים שפעלו בקטלוניה ובקטיליה.⁹ האסטרטגיה הבסיסית של אברהם אבולעפיה, אם כי לא היחידה, לא רגון הגישות שהיו בנמצא לפני היא עצה מבנה הייררכי בין ההבנות של הפרשנות, שבחילוק נוחשנותו אצלו לסתוריות ולחושפות רובי מושמעות שלדעתו מופיעים כבר במקרא, אם כי לא בהכרח. הרוכר מתנסח בשיטתו הפרשנית המבוססת על שבע דרכי הפרשנות שניסח בכמה מקרים בחיבוריו מאמצע שנות השמונים של המאה הילג"ג. כיוון שכבר דנתי בפירותו ההייררכי של שיטות הפרשנות או ה"דרכים" במקום אחר לא אחוור על הדינומים כאן.¹⁰ במאמר זה אתרכו במשמעותה שהציג מילדר הקבלה הנבאית, אברהם אבולעפיה, למונחים הקשורים לסתרי תורה, לרובם בחיבורו המוקדמים יותר, ביחסו בפירושיו לסודות בספר מורה הנבוכים.

Literature," *Micrologus* 9 (2001), pp. 125-135; Charles Mopsik, "Maimonide et la cabale: Deux types de rencontre du judaïsme avec la philosophie," *Chemins de la cabale*, Paris et Tel Aviv: Editions de l'éclat, 2004, pp. 48-54; Elliot R. Wolfson, "Beneath the Wings of the Great Eagle: Maimonides and Thirteenth Century Kabbalah," in: Görge K. Hasselhoff and Otfried Fraisse (eds.), *Moses Maimonides (1138-1204): His Religious, Scientific, and Philosophical "Wirkungsgeschichte" in Different Cultural Contexts*, Würzburg: Ergon Verlag, 2004, pp. 209-237; Arthur Hyman (ed.), "The Impact of Maimonides' *Via Negativa* on Late Thirteenth Century Kabbalah," *Maimonidean Studies* 5, New York: Yeshivah University, 2008, pp. 342-393

הביבליוגרפיה והדשומה בהעדרה 19 להלן.

8 ראו כי ליפציג 39, דף 25. דאו גם Moshe Idel, "Maimonides' 'Guide of the Perplexed' and the Kabbalah," *Jewish History* 18 (2-3) (2004), p. 214, 197-226

9 כונתי לחיבוריהם המוקדמים של ר' יוסף ג'יקטילה ור' משה די ליאון ולטקסטים אונוניים הנמצאים בכתביו יד קסטלייאניים.
10 משה אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנונטיקה, דושלים: שוקן, חנוך, עמ' 122-87.

אפשר לבחין בין שתי גישות ליחס שבין פשט וסוד בכתבי הקורש. לפ' אחד מהן גם אם שני הרכבים של התורה שונים זה מזה בתוכם, אפשר לשער את קיומה של עדרה מכך (אנקלוסיבית), מצרפת (קונינקטיבית), הרמוניסטית (או מתונה), שאינה מגידה בינהם או רואה סתירה בינהם. לעומת זאת אפשר ליחס גישה מוציאה (אקסקלוסיבית), או מברלת (דיסיונקטיבית), שאביך רבייצקי כינה אותה בשם "רדיקלית". גישה זו מנירה במפורש בין שני רובי משמעות במקרא. לדעתו העדרה המוציאה (האקסקלוסיבית) היא הקיצונית יותר וענינה לא רק בשוני אלא במפורש בינוור, אמיית או מדורמה. היא נדרה מוארה בקרוב הפילוסופים היהודים הן בקרוב המוקבלים, ומשום כך היא רואה לעין מפורט יותר. היא מזאה את ביטויו החריף והמפורט ביותר אצל ר' אברהם אבולעפה, ביהוד בספרו חyi הנפש, אך לדעתי אין היא העדרה היחידה שהוא החזק בה. אסקור תחילת את הדינומים שבhem הוא נוקט עדרה מתונה יותר, ועל רקע זה אתה רבריו המציגים עדרה רדיקלית (שיש להניח כי נכתבו מוקדם יותר). שתי העדרות הללו נמצאות בעיקר בשני פידושים מאוחרים יותר ללו' סורות, שאבולעפה גורס כי קיבל ממוריו, ובפיו שהם מופיעים בספר מורה הנבוכים.¹⁹

Alexander 19 על שלושה פידושים של אבולעפה לסדרות ספר מורה הנבוכים ראו Altmann, "Maimonides' Attitude Toward Jewish Mysticism," in: Alfred Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, Detroit: Wayne State University Press, 1981, pp. 200-219; Chaim Wirszubski, "Liber Redemptionis," *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge: Harvard University Press, 1989 pp. 84-99; Moshe Idel, "Abulafia's Secrets of the *Guide*: A Linguistic Turn," in: Alfred L. Ivri, Elliot R. Wolfson, and Allan Arkush, *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, Amsterdam: Harwood Academic, 1998, pp. 289-329; *idem*, "Maimonides' 'Guide of the Perplexed' and the Kabbalah," pp. 197-226; *idem*, "Sitre Arayot in Maimonides' Thought," in: Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht: M. Nijhoff, 1986, pp. 84-86; *idem*, "Deus sive Natura: The Metamorphosis of a Dictum from Maimonides to Spinoza," in: Robert S. Cohen and Hillel Levine (eds.), *Maimonides and the Sciences*, Dordrecht: Kluwer Academic, 2000, pp. 87-110. ראו עוד את הביבליוגרפיה הרשומה בהערה 7 לעיל. על קבלת סורות המורה בידי אבולעפה ראו גם מבואה להלן, המזונית בהערה 21.

הלוון, המקדשי והקוסמי, הם מטפורות לחוויות שפסגתן תהליכיים שכליים טהודים, והשינויים בתודעה הם הנושא החשוב בסוג זה של קבלה. חוותות אלה אין קשורות למקום או חולל קדוש זה או אחר.¹³ כדיו השתמש הרמב"ם בפועל סתר כדי לצין גם את ניגוד ההש侃פות בחיבורו. בין שמדובר בחישוב מכובן של האציג עמדות שונות כדי שלא לגלות את עמדתו האמיתית,¹⁴ ובין שמדובר במצב שנוצר בשל אופיים המיעוד של כמה מהנוסאים שהוא דן בהם (ואין הדבר עניין של גישה פוליטית מסוימת, כפי שהציג יאיר לורברבוים),¹⁵ כוונתי לסתירות שאכן נמצאות בספר מורה הנבוכים. לדעתו הלוון בעקבותיו של הרמב"ם גם ר' שמואל אבן תיבון ור' יעקב אנטולי.¹⁶ עמדה אחרת ביטה ר' זרחה בן שאלתיאל חן בדרין קצד אך מעניין מאוד שאביך רבייצקי ניתח. ר' זרחה גורס את קיומה של סתירה בין הפירוש הנגלה של תוכני התורה ובין התכנים שבורבר הנסתיר שלה.¹⁷ בהקשר זה מביא רבייצקי גם את דבריו של ר' אברהם אבולעפה בפירושו לסדרות ספר מורה הנבוכים המכונה "חyi הנפש".¹⁸ ברצוני להרחיב את הרעיון בנושא זה בעזרת ניתוח ריאונים נוספים של המקבול הנבואי הקשורים לסתורית סתורי תורה.

במידה רכה את אופיה של החוויה הדתית ומאפשר סוג של דתיות קוסמית. בגישתו של אבולעפה יש השיבות מסוימת להקבלה בין מישורי מציאות כגילוי של המהלך הדרשי, אך לא כל כך של הזיקה והסימפתטי בין חלקי המציאות השונים, זיקה המאפשרת השפעה על ידי הריטואל, שוג הוּנוּ לפעמים לפי המבנה הקוסמי או התאוסףי. הרכבר בדור ביחסו בחיבוריהם התאוסףיים-תאוריוגים של מקובלי קסטיליה בשלתיו המאה ה"ג, בני דורות של אבולעפה, המציגים את הזיקות המפורשתות בין המזאות לבין הספרות. אני מקווה להזמין לשאלתך זו במקומך אחד, שם אדרון בדרדריהם של ר' ברוך תוגרמי ושל אבולעפה ומקודותיהם לעומת עמדות המקבלים האחדים. השוו ליאדרו של אבולעפה את הדר התהברורתי, שם הוא מציין לתרגול את הטכניקות שהוא ממליץ עליהם, שנדרים מהן רכיבים קוסמיים או מקרשיים. ראו משה אידל, החוויה המיסתית אצל אברהם אבולעפה, ירושלים: מאגנס, 1988, ע' 40-39.

13 כרעתם של ליאו שראוס ושלמה פינס.
14 יאיר לורברבוים, "הסיבה השביעית: על הסתירות ב'מורה הנבוכים' – עין חדש", מרכיב צט (תש"ס), עמ' 257-211; הלברטל (לעל העדה 2), עמ' 45-46.

15 רבייצקי (לעל העדה 2), עמ' 144-158.
16 ראו שם, עמ' 145.
17 שם, עמ' 153.

תדע כי סתרי תורה אינם נסתרים, כי אם מעיני הפתאים. מפני שכבר גילן עתיק יומיא²⁴ למשכילים, ואם כיסן לא כיסן אלא מי שאין בו דעת, ועל כן יקרו סתרים וסודות. גם עוד מפני שנראים בתחילת מחשבה לascal ולנבהל, שהם כסותני תורה ולפיכך הסתריהם. והדבר האמתי אינו כן אבל הוא להפכ'²⁵, כי לא הסתר ארם מהכמי האמת שום סוד מפני שיש בו דבר רע נסתר, אלא מפני חולשת המקבלים כמו שזכר הרוב בפרק ל'ב בחלוקת הראשון במשל שנושא על הסודות בעניין מזון הלחם והיין והבשר לנער הינוק ובחלשת טבעו לעיכול. והנה המשיך העניין ואמר "ולזה נקרו סודות וסתרי תורה".²⁶ והנה זה כולם מדרבי הדבר עיר שאין צריך להאריך בו [...] ויויעו לכל בעל מושע כי השם המפודש הוא שבעובריו הסתירו כל סתרי התורה ולא כתובם מפוזרים, אבל השם נכתב מפוזר. ואם כל מה שנברא וכל מה שנתן מן התורה והמצוה לא הייתה תכלית הכוונה בו כי אם לדעת את השם²⁷ מtopic השם.²⁸

דניאל ז, כב. פסוק זה חוזר אצל אברלעפה בהקשר של דיוינו על האוטריקה. ראו 24
למשל סתרי תורה (מהדורות גודס), עמ' קכט.

על פועל זה דאו בהמשך, בסעיף הבא. 25

ראו ספר מורה הנבוכים א, לא.

דיהינו האל. יש לציין כי הסדר הקשור לשם המפודש מצוי ביהדות הקדומה ובספרות חז"ל בכמה מקדים. דאו אפרים א' אדרבר, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים: מאגנס, תשמ"ז, עמ' 102-107; בלהה נין, מגילת פשר חבקוק: מגילות מרדכי יהודיה, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ו, עמ' 4-5, וכן שם, העלה 16; מאיר בר-אלין, ע"ל הסודי של אנשי קומראן והכמים", שנחן לחקר המקרא והמודח הקדומים יא (תשנ"ז), עמ' 285-301; צח' ויס, "אותיות שנבראו בהן שמיים וארץ" – בחינה מושגית של התייחסויות לאותיות אלפביתיות ייחידות עצמאיות בספרות היהודית ובביבליה התרבותית של הטעית: מדרש, מיסטייה ומאגיה, עבורה לשם קבלות תואר דוקטור, ירושלים: האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח, עמ' 97-162; George Howard "The Tetragram and the New Testament," *Journal of Biblical Studies* 96 (1977), pp. 63-84 28
ספר סתרי תורה (מהדורות גודס), עמ' קג-קנד. יש לשים לב כי אברלעפה גודס כי "שם ארם" לא הסתיר סודות אך אינו מציין כי האל לא הסתיר את הסודות שבתורה.

אברלעפה מרובה להתייחס אל עצמו כמי שעוסק בסתרי תורה יותר מכל חבר יהודי שניני מכיר. כך למשל הוא מכנה את עצמו "אברהם המקבץ נධית סתרי תורה"²⁹ או "אני הצעיר מתלמידי חכמת סתרי תורה".³⁰ בכמה מקומות הוא משתמש בביטוי "דרך סתרי תורה" ולפעמים "דרך סתדי התורה".³¹ כפי שנראה בהמשך, השימושים השונים של ביטוי זה ממלאים מקום מרכז בהגותו של המקובל הנבואי. מכל מקום דומה כי החזרה המרוכה כל כך על הביטוי סתרי תורה ברוב ספריו מלמדת על ניסיון פולמוסי נועז להעמיד את קבלתו המיוונית בחוכמה שעולה על הטעות בעניין מזון הלחם והיין והבשר הביניים, ובכלל זה אצל קודמיו של הרמב"ם, חסידי אשכנז ומקובליים אחרים. אולם הדגשת חשיבותם של סתרי תורה בולטת אצל אצל אברלעפה לא רק על רקע של האוטריקה היהודית שהייתה קיימת לפניו, אלא גם בהשוואה לכל מקובל אחר אחריו.

סתרים והסתורה: העמלה ההרמונייסטיית

ספר סתרי תורה הוא אחר משלשות הפירושים ללי"ז סודות המורה שאברהם אברלעפה היבר. הוא נכתב באיטליה בשנת 1279/1280, על פי בקשתם של ארבעת התלמידים שהיו לאברלעפה בעיר קפואה שבאיטליה.³² זהו הפירוש הנפוץ ביותר שנכתב במאה היל"ג בנושאים הקשורים למורה הנבוכים. כמו בפירושיו האחרים גם כאן מתייחס אברלעפה לסוד סתרי תורה כסוד הראשון בחילק השלישי של פירושיו.

20 מפתח החכמת (מהדורות גROS, ירושלים, תשס"א), עמ' ט. תיאור זה עשוי ללמד שאברלעפה הינה כי היה במנצא בעבר מבנה כולל של סתרי תורה שנחרס, והוא מתפזר בגושי ירע יהורי שאברלעפה מחייב אותו לשלהמו.

21 רף 626, שם נזכרת קבלת סתרי ספרי הרמב"ם. ראו גם בספר שומר מצווה, כ"י פריס, הספרייה הלאומית 853, שם, עמ' ב.

22 אוצר ערך גנו א, ג, עמ' 117; מפתח הספרות (מהדורות גROS, ירושלים, תשס"א), עמ' סג. ראו גם בספר סתרי תורה (מהדורות גROS, ירושלים, תשס"ב), עמ' קכג, שם הוא מזכיר "מקובלים מסתורי תורה". וראו גם בספר אוצר ערך גנו, עמ' 338: "ספר סתרי תורה".

23 ספר סתרי תורה, עמ' יז-יט.

מכאן שההסתורה נובעת מההכרה שהסכלים, כמו הילדים, זוקקים לסוג מסוים של טיפול או הגנה כדי שלא להזיק להם, ומשום כך מוטב שלא להעמידם במצב של ידיעת דברים שהם אינם מטוגלים לעכל. לעומת זאת אין ההסתורה של סודות התורה תקפה אצל המשכילים. ולפיכך הניגור בין הסתרים ובין התורה – כפי שהמשכילים מבינים אותה – אمنם קיים אצל הממן, אך זו דעה מושעת שעלולה להופיע אצלם בלבד. לדעת אבולעפיה, אין ניגוד בין מה שהוא עצמו מבין התורה, או כتورה אמיתית, ובין הסתרים שבה. עוד הוא טופר כי ניגוד כזה אכן נמצא כאשר הממן תופס את משמעות התורה בצורה אחרת. בעוד שאצל אבולעפיה הסתרים הם תכנים חיווניים והם מטרת ההאורתה של התורה, אצל הממן עלולה להתרפתח הטענה שעצם מעשה ההסתורה של הסודות מלמד על תוכנה שלילית של סתרים אלה. כך כותב אבולעפיה בהמשך לモvacא דלעיל:

אמנם כאשר ראייתי שהרב ז"ל נתן טעם למה שגלה מסתדי תורה, והוא מפני הרחיקת שתי מדרות מגנותו. וידעתו גם אני מתווך בדבריו גם כן שרואי להרחיק כל מירה מגונה, ולא עוד אלא שרואי להקריב כל מדה נאה לנפש, וכל שכן שדואי להרחיק השקר ולהקריב האמת. כמו שנאמר³¹ "קדוב יהוה לכל קוראיו לכל אשר יקראוו באמת" חיבני שכלי לגלות מה שגליתי מכל זה ועוזרו מדרותי לשכלי ונמשכו אחוריו לכל מצותו. והבגנותי בהשבעת הדב ו"ל וברבוריו המושכלים באמת, והוא אמרו שם בראש טפירו דברים מורדים על אמתה השבעתו. שהנתנה עם כל מי שיקרה מאמרו שלא יפרש ממנו אפילו דבר ולא יברא ממנה לו זולתו, אלא מה שהוא מבואר מפורש בדברי מי שקדם לו מדברותינו ז"ל³² [...] אם כן איך אפשר שהרב גלה דבר אשר לא גלהו משה רבינו ונביאינו וחכינו ז"ל. אלא שהכוונה בדבריו היא כמו שאמר שלמה בחכמתו³³ "בازני כסיל אל תדבר כי יבוז לשכל מילך", ואמרו

31 תהילים כמה, יח.
32 המשפט שריגתי עליו כאן מובא בסיום המוכאה דלעיל.
33 משליכ, ט.

אפשר להבחן בהידרכיה מסוימת של נושאים בעלי אופי סודי שמסתמן בMOVEDאה זו: הערך העליון הוא הכרת האל האפשרית באמצעות שם האל. ידיעת השם המפורש היא אכן חלק ממסורת הטוד הרבנית, וככל הנראה שלושת נושאי הטוד שהוגדרו כטורי תורה שהזכרתי לעיל נחפטו כנומוכים מסור זה. ברור כי שלושת הנושאים מתוארים כMOVים שעומדים במקודם בפנוי עצם אך הייררכיה מובהקת בין שני דינוטים ובנויים שעומדים במקודם בפנוי עצם אך נשרו כאן במרקם הדיבור. מכל מקום, לפנינו דיוון במסגרת הייררכיה אחת בנושאי עלייה את הדיבור. מכל מקום, לפנינו דיוון במסגרת הרבנית. אולם לעניינו מן הרואי לציין כי סוד שונים המופיעים כבר בספרות הרבנית. מזמן לעניינו מן הרואי לציין כי המשפט האחרון – "לדעת את השם מתוך השם" – מזכיר את אחת ההגדרות של מעשה מרכבה שאבולעפיה לקח ככל הנראה מהחסידי אשכנז. הגדרה זו גורסת כי התיוכות מעשה מרכבה = שם בשם = שם בשם = 682.²⁹ תפיסה מסוימת של הזיקה בין שמות האל ובין מעשה מרכבה גורסת כי מעשה מרכבה הוא העתקת אותיות השמות יהוה אלהינו יהוה באותיות שעוקבות אותן: כוזו במקומיו כוזו. היא הייתה ידועה ככל הנראה באשכנז והיתה כבר בידי ר' יעקב אנטולי, שדחה אותה בבזוז.³⁰ ואולם בהשפעתו המכruit של הרמב"ם בסוגיות מעשה מרכבה כחוותם האלוהות וכמטפיזיקה אריסטוטלית מפרש אבולעפיה את המסתור המוקדמת בעוסקת בהכרת האל באמצעות השמות.

אך עיקר הדיוון הוא בטענה שהממן עלול לראות, בغالל טעות, ניגוד בין התורה ובין הסודות הקשורים בה, ומשום כך, שוב לדעת הממן, יש להסתירם.

29 ראו אידל (לעיל הערה 10), עמ' 62-63 Techniques and Rituals in Jewish Mysticism, Los Angeles: Cherub Press, 2005, pp. 83-84 .322, 211, 199.

30 אידל (לעיל הערה 10), עמ' 62; in כוזו und מצפֶץ Die Gottesnamen der Hekhalot-Literatur," Frankfurter Judaistische Beiträge 16 (1988), pp. 75-87; Elke Morlok, Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics, Tuebingen: Mohr/Siebeck, 2011, pp. 43-45 של אבולעפיה, שנשתמר בכ"י ניו יורק, בהמ"ל 1884, דף 7ב, מופיע פירוש זה למשעה מרכבה וכך הדבר גם בפירוש ספר יצירה של ר' ברוך תוגדים, המופיע גם הוא בכתב יד זה. שם הוא מתווך בשם המרכבה.

רמו אליהם, ובעקבותיהם הופעת הפלמוס נגר הדרמ"ם. אבולעפיה, ברומה לר' אשר בן דוד בערך דור לפני, האמין כי המשך החשיפה של סודות התודה עשוי לשרת את ההבנה הנכונה יותר שלהם ולשבך בכך את הפלמוס. ר' אשר עשה כן בשנתוורר פולמוס סביר החשיפת הקבלה מבית מרשו של ר' יצחק סגי נהור.³⁸ נעין עתה בМОואה אחרת מספ"ר סתרי תורה, שמתחלת בהבנה חדה בין הפילוסופיה ובין הקבלה:

ולפי מה שקראתיו אני מספריהם [של הפילוסופים³⁹] ראיינו שהשיגו דבריהם רכבים שמספיק להשגתם כה השכל האנושי, אבל בדברים שהוצרכו אל השכל האלקי לאמתם, לא השיגו להם עניין כלל. ועל כן טעו ברובם כמו שנודע מספריהם. ושתי החכמתות ההן, חכמת הטבע וחכמת האלוהות, שהן כוללות כל עצמות המיציאות ונדראו בלשונו מעשה בראשית ומעשה מרכבה. וההברל אשר בינו לבנים שאנחנו קראנו בשם מורים חירוש מעשים נבראים בכונה ורצון, והם קראום בשם מורים קדומות מעשים נמצאים בחכמה תמיית (וזהינו, בחכמת האל שאינה משתנה⁴⁰ בalthי כוונה רצונית). ודרותם הפרק⁴¹ מדרעתנו ללא ספק. ואנמנם יתבادر זה במקומו בע"ה. אבל אין ספק אכןו אנחנו

38 ראו משה אידל, "ר' משה בן נחמן: קבלה, הלכה ומנהגות דוחנית", *תרכיז* ס"ד(ר) (תשנ"ה), עמ' 544-535, 548-550.

39 אצל אבולעפיה, כמו אצל תלמידיו ג'יקטילה, אפשר למצוא גישה מודכנת לפילוסופיה. מצד אחד יש השפעה מכרעת של יסודות פילוסופיים רכבים בתחום התיאולוגיה, הפסיכולוגיה והקוטומולוגיה, שנתקבלו בשל השפעתו של הדרמ"ם (ועוד אחזר לנושא זה בהמשך הרכבים). מצד שני, יש ביקורת, לעיתים מתונה, על יסודות אחרים בפילוסופיה, כגון ההנחה שארון בהמשך שההיגיון הפילוסופי הוא תקף אך מוגבל. ראו עוד להלן בהערה 354. מודכבות זו ברורה יותר בכתיביהם של אבולעפיה ושל המקורבים אליו משה אידל ברורה בכתיביהם של מקובלים אחרים.

40 הבדיקה זו בין תפיסה דצונית של האל ובין תפיסה חוכמתית חשובה ביותר להגות היהודית. השאלה באיזו מידה אבולעפיה אכן מחזיק בעמרא הרצונית שהוא מונח כאן היא שאלת בפניע עצמה. ראו גם באוצר עדן גנו, עמ' 185-186.

41 ראו להלן ליר העדרה 236, בМОואה מספ"ר חי העולם הבא.

הקדמוניים במשיליהם³⁴ "אל תשלייכו הפנינים לפני החזירים". וכמה זההironו על דבר זה הנביאים והחכמים ע"ה, וכן עשה גם הרב ז"ל. ואעפ"כ הנה גם הוא גלה הרבה אבל לא חדש לנו דבר שלא גילוחו הדאשוניים.³⁵ ועל זה סמכנו במה שגילינו מסתורי תורה, שהכל לכבוד השם ית'.³⁶

לדעתי הזכרותה של דעתה ההמון בדבר הגנאי שהוא עלולה להטיל על הסודות הנסתורים משקפת את המחלוקת בעניינו של ספר מורה הנבוכים.³⁷ ההמון אינו מכיר במוגבלותו השכלית, ולכן עצם המודעות לפועלות ההיסטוריה שנעשתה בידי האליטה עלולה להיחשב טכנית כתיבה המכסה על נושא פסול. משום כך, על פי דעתו של אבולעפיה, אפשר להציג בדיוון זה את גילוי הסודות בא"ה הונאות שנגרכו מזבירות הסתדרת. בדרך זו של חשיפה הילך כבר הדרמ"ם, ואבולעפיה הילך בעקבותיו. מכאן שיכל שהסודות והסתורים ייוודעו יותר בכתב, וכנראה גם ברכבים, עשויו להיעלם הא"ה הונאות בדרכם מהותם. בלשון אחר, החשיפה היא חלק מתהליך שנועד לסייע את הפער שקיים אצל ההמון בין טבעם האמתי של הסתורים ובין תפיסתם המרומה כדבר עזית. ככלומר, ההיסטוריה יצירה בעיה מסוימת והחשיפה עשויה לפתור אותה. אני סבור כי מדובר במצב שנוצר על ידי תרגום ספר מורה הנבוכים לעברית וחשיפת הסודות הפילוסופיים שאבולעפיה

34 המקור המוקדם הידוע הוא בברית החרשה, אך רומני כי המקור הישיד של אבולעפיה הוא ספר מבחר הפנינים א, סז. להומיתן של החוויה בהקשר של הדרון על ההמון ראו בהמשך ליד העדרה 141, בМОואה מספ"ר חי הנפש.

35 אבולעפיה מתיחס כנראה לטענת הדרמ"ם שהוא חשף את הסודות שאבדו בשל צדות הגלות.

36 ספר סתרי תורה (מהדרת גראוט), עמ' קנד. ראו גם שם, עמ' קצח: "כבר הדרעתיך כל מה שבחרתי בשכל ליחריעו לכל".

37 Charles Touati, "Les deux conflits autour de ;(2; Maimonide," in: Marie-Humbert Vicaire and Bernhard Blumenkranz (eds.), *Juifs et Judaïsme de Languedoc*, Toulouse: Privat, 1977, pp. 173-184; Gregg Stern, "Philosophical Allegory in Medieval Jewish Culture: The Crisis in Languedoc (1304-1306)," in: Jon Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory*, Leiden: Brill, 2002, pp. 189-209

זיכרון האותיות אשר בו נכללו שבעים לשונות⁵¹, והוא סוד אדר. ועל זה הדרך תמצא כי זה הסוד עיקרי כל החכמויות והמחשבות השכליות. ואיל יפתחך דברי מהబילי הרעת האומרים כי זיכר האותיות אינה חכמת אמת, מפני שמצוות ממנה תולדות שקריות אצל דעתם ודעותם בלבתי אמיות אצל אמוןיהם השקנית⁵².

אבולעפיה גודס כי יש שתי שכבות עיקריות בטקסט המקראי: זו המכונה מצויה, המכילה לנגליה וועסקת בדרכי ההתנוגות האנושית הכללית, ככל הנראה ללא עיסוק בתוכן עיוני או רוחני; והשנייה, המכונה תורה ומקבילה לנסתור, כלומר מה שמכונה טעמי תורה וסתרי תורה – זהה ככל הנראה תוכן קבלתו של אבולעפיה, העוסקת בציורופי אותיות, בשמות האל ובהשגה החוויתית של האל. השכבה השנייה שונה מהשכבה הדרוסנה. הבנת הקבלה קשורה כאן במפירוש גם לשכל. לפניו תפיסת מיוחדת של הקבלה, אחרת מהדרעות המקובלות בזום העיקרי של הקבלה – הזרם התאוסופית-אדרגי⁵³.

במילים אחרות: לפניו שילוב של מסורות אשכנזיות ורומב"מיות⁵⁴. יתרונה של הקבלה על פני הפילוסופיה מודגש היטב: יש אפשרות לגוזר מהתורה באמצעות ציורופי האותיות סוגים אמתיות שעולות על האמונות הפילוסופיות. מצד שני, בסוף המובאה מנסה הבקורת שכנראה הצבעה על מסקנות מוטעות כרך הרבה בציורופי האותיות מפני הבקורת שכנראה הצבעה על הנובעות מהשימוש בשיטה פרשנית כה גמישת. ביקורת זו נשמעה גם בימי, הן מצר מקובל כר' שלמה בן אברהם אכן אדרית במחצית שנות השמונים⁵⁵,

לגייטריה וז והركע שלה כמו גם לרוגמאות אחרות ראו אידל (לעיל העלה 10), עמ' 29-28.

ספר סתרי תורה, עמ' לו-לו. יש לשים לב לציון ההקירה והשכל בהקשר של הקבלה, עמדת שונה לגמרי מו של הרמב"ן. ראו להלן העלה 213.

רא עוד על הנושא בסיום המאמר.

Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 2002, pp. 315-351

ראו משה אידל, "הרשב"א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי נזנה",

בתוך: דניאל בויירין, מנחם הירשמן, SMA הירוה פרידמן, מנחם שלצ'ר ויישראל תא-שמע, עטרת לחיימן: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיימן דימיטרובסקי, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 235-251.

בעל התורה אשר קיבלנו ממנה הקבלות האלוהיות, שהتورה השלמה היא מגרת לנו כל מה שוסף להם. ודרך תורתנו מורכבת מעניין נגלה ומעניין נסתור. הנגלה מועיל לכל מי שאינו יודע דבר מהנסתר, כי יש לו קובלות מספקות לדעתו להנהיgo בעולם זהה ולהנחילו העולם הבא. והנגלה נקרא מצויה שהוא מורה ציווי בלבד לא דבר אחר⁴² והנסתר נקרא תורה, שהוא מורה כל חכמת המצויה וטעה ו מהותה. ועל זה הסור נאמר⁴³ "כי נר מצויה ותורה א/or ודרך אשר כתבתם להורותם" ונאמר⁴⁴ "כי נר מצויה ותורה א/or ודרך חיים תוכחות מוסר" ונאמר⁴⁵ "עכירה מכבה נר מצויה ואין עכירה מכבה א/or תורה", ובאמורם סתרי תורה וטעמי המצוות תוכל להבין כוונתם⁴⁶. וכן דמיון נר וא/or, "כי נר אלהים נשמת אדם", ו"בא/or פניו מלך חיים" ונאמר⁴⁹ "כי עmr מקור חיים בא/or נראת א/or". בית יעקב לבו ונלכה בא/or יהוה⁵⁰ [...] ואנמנ בחקרך בחקרת הקבלה והשכל עניין סתרי תורה, דע באמת שתשיג ממנה מה שלא השיג שום פילוסוף בעולם מהאומות. ולא תצטרך לדאות ספריהם כל', ותבין ממנה כל' חכמה ורעת ותשיג כוונת השם ית' בנתינת התורה והמצואה ותצליח ותנחל שני עולמים זהה והבא. וידעת דבר זה ותלי בידיעת השם המפוזר הנודע על פי ידיעת

זהוי קביעה חשובה המניחה כי המעשה המכונה מצויה נעדך תוכן רוחני.

42

שמות כד, יב.

43

משלי כ, כב.

44

בבלי, סוטה כא ע"א.

45

זהוי רעה שונה מדרעת הרמב"ן הגודס כי אי-אפשר להבין את סתרי התורה באמצעות הסבראה או לגוזר אותן מהכתובים באמצעות השכל. על חשיבות ההבנה של טעמי המצוות ראו הפניות לדיוינוי של אבולעפיה שאסף Elliot R. Wolfson, *Abraham, Abraham and the Prophets: Hermeneutics, Theosophy, and Theurgy*, Los Angeles: Cherub Press, 2000, pp. 195-196

46

משלי כ, כו.

47

משלי טז, טו.

48

תהלים לו, י.

49

ישעה ב, ה.

50

“סתרים וסתורים”: דיסוננס משמעותי בין הנגלה לנסתר – ספר חי הנסתר

ספר סתרי תורה הוא רק אחד משלשות הפירושים לסתורות המודעה שאבולעפה חיבר. הראשון, ספר גאולה, נכתב בשנת 1273, ככל הנראה בספרד. **ספר סתרי תורה** נכתב בשנת 1280/1279. אין לנו יודעים מתי והיכן נתחבר הפירוש הנוסף, חי הנסתר. אני מניה כי הוא נכתב לפני ספר סתרי תורה ואחריו ספר הגאולה, ככל הנראה ביוון.⁶⁰ בחיבור זה אפשר למצוא עמלה קיזונית יותר מזו שמצינו בספר סתרי תורה. בדין המשיס את ספר סתרי תורה מסכם אבולעפה את דתו בדרך זהה למה שמצינו לעיל: “וּמָזָה הַעֲנֵין זֶה אָמֵר אֱלֹהִים יְהִי אָרוֹן אֱלֹהִים תְּהִלָּה שְׁפִידָה הַמִּבְּאָמָת לְחַכְּמִים, וְסּוּתְּרִי תּוֹרָה לְפָתָאִים בְּלֹא סְפָק.”⁶¹ משמעות הדבר שהפידוש הם באמת לחכמים, וסתורי תורה לפתאים בלבד. הנסתר של הפסוק שנינתן בידי החכמים נחשב לסתור את משמעות הנגלה בעיני הפתאים.שוב, הנסתר איינו מותאם כסותר את התורה, אלא רק כסותר את דעת הפתאים, המוטעית, על מהות התורה. המשמעות הכפולה של התורה קשורה לקיומו של הציבור הכספי.⁶² אולם בחיבור זה אפשר לראות הבחנה חריפה יותר בין החכמים ופתאים, יחס מזולג יותר לנגלה, ולדעתינו גם גישה שונה כלפי חיפת הסודות המהוים את סתרי התורה ברבים. ואלה דבריו של אבולעפה במקום אחר באותו חיבור:

והנה בראשית היצירה נכללו ג' מיני עבירות ע"ז ג"ע ש"ד, וכן בסוד המילה שלשה אלה, מפני שמננה דראשית⁶³ בריית המין

60 תימוכין להשערה זו באשר למקומות כתיבת הפירוש הם הופעת חלקים ממוני בחיבור האנוניימי ספר הפליהה, שוכתב באימפריה הביזנטית יותר ממאה שנה אחר כה, אך גם העברורה שהוא לא תורגם ל לטינית בידי פלויוס מיתיריטס, שני הפירושים האחרים. ראו מיכל קושניר אורון, ה”פליהה” וה”קנה”: יסודות הקבלה שבחם, עמדות הרותית חברותית ודרך עיצובם הספרותית, עבד לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס”, עמ’ 71-89.

61 ספר חי הנסתר (מהורודת ג'רוס, ירושלים, תשס”א), עמ’ קל.

62 ראו הלברטל (לעיל העירה 2), עמ’ 40-46; וכן אידל (לעיל העירה 10), עמ’ 79. יש להציג את חשבות תיכה זו המגירה את המעמר התחלתי של העוריות, אף על פי שהעוריות כוללות, כפי שנראה בהמשך, גם נושאים סודיים אחרים.

הן מצד פילוסוף כר’ זרחה בן שאльтיאל חן – מוקדם יותר, אולי כבר בסוף שנות השבעים.⁶⁵ כנראה מושם כך אבולעפה חזר ומשתמש בטענה שהבנת סתרי התורה וקוקה לשכל, ולמעשה הוא משלב את השכל ואת הקבלה בקטגוריה אחת. האם הכוונה לשכל האנושי, דהיינו סוג של התגלות בעלת אופי דתאי? לא כאן המקום הכוונה לשכל האלוהי, דהיינו סוג של המונח שכל אלוהי מלמדת על לבך. מכל מקום, היוקחותו של אבולעפה למונח שכל אלוהי ממלדת על השפעת הגותו של ابن סינא, הניכרת גם במקומות אחרים בהגותו.⁶⁷ חשיבותה בהנחה בדבר אפשרות של הכרה מידית, שאינה נזקפת לפעילות ההיגיון.⁶⁸ כפי שנראה בהמשך, אבולעפה ראה בקבלו סוג של היגיון נעלם על הגינום של הפילוסופים. יש לנו לשם לב כי ביקורת עקרונית הנוגעת להיבטים שונים של הפילוסופיה אין פירושה שלמעשה לא הייתה השפעה של פילוסופיה זו או אחרת על המקובל; כמו שאין ביקורתו של פילוסוף על פילוסופיה מסוימת פוסלת את היותו פילוסוף, מה עוד שאבולעפה השתמש שימוש דב בפרשנות האלגורית- פילוסופית בכתבייו.

ברצוני להעיר על הופעת דינמים אדריכלים בספר סתרי תורה שבהם מבליט אבולעפה את היוטו של הנגלהאמת, ואמת גמור.⁶⁹ זהה בלי ספק עמדת הרומנטית, ביחס להשוואה לעמדתו האחדת של אבולעפה (שאתאר אותה בשני הסעיפים הבאים).

56 ראו ובייצקי (לעיל העירה 2), עמ’ 153-155.

57 משה אירל, “על משמעויות המונח ‘קבלה’: בין הקבלה הנכאית לקבלה הספרותית במאה ה”ג”, פעמים 93 (תשס”ג), עמ’ גנ”ל. ראו גם גנ”ל (לעיל העירה 10), עמ’ 61-58. אבולעפה משתמש לעיתים במונח שכל אלוהי כדי לציין את השכל הפועל. יש לומר כי בלי פעלת השכל אין משמעות לבניינים הלשוניים הנוצרים באמצעות צירופי האותיות.

58 ראו עמירה עוזן, “תפיטת הח’רסט’ אצל הרמב”ם וריה”ל”, טורא ד (1996), עמ’ 117-146.

59 אבולעפה נזקק לשוני היבטים של הזיקה בין השכל הפועל ובין שכל הארט: חראון, ההנחה שהשכל הפועל מגלה תכנים, נוסח ابن סינא. רהיינו, משפטם במיישרין את השפע, כלומר הצורות, על שכל הארט – כעין התגלות – ללא צורך בתהיליך ריסקורייסיב; והשני, הוואצת שכל הארט מהכוahn אל הפועל (כפי שנראה בהמשך). אשר לאפשרות הרוונה, ראו גם בסתרי תורה, עמ’ קמן.

59 אידל (לעיל העירה 10), עמ’ 81.

لتكون הגוף או לתקן הנפש החרחחים או מועילים. הנה הנגלה מפתח⁶⁹ לפתוח בו שערדי⁷⁰ הנסתור, והנה הוא מככל הנסתור בסוג ולא במין, מפני תקון הגוף היא הינה תקון הנפש⁷¹ ותקון הנפש הינה לשלהותה האחדון⁷² אשר אליו תכליות הכוונה האלהית האחדונה והיא השגת השם.⁷³

⁶⁹ דימוי המפתח חשוב בכתביו אבולעפה ובני חוגו וראוי לעיין נפרה. ראו למשל את המובאה שרטתי בה במאמרי "על משמעויות המונה 'קבלה'" (לעיל הערא (57), עמ' 67). המונח "שער" מרגיש בעת ובונגה אחת את המטרה של העיסוק בנגלה ואת גודל השיעור של השער בהשווה למפתח. ראו את הרגש אבולעפה שם על האין-טופיה שברוכר הנסתור אצל *Idel* (לעליל העורה (54), עמ' 89-92).

⁷⁰ שני תיקונים אלו מושפעים מורתת הרמב"ם, מורה הנבוכים ג, בז. ראו Miriam Gladston, "The Purpose of the Law According to Maimonides," *Jewish Quarterly Review* 67 (1978), pp. 27-51; Warren Z. Harvey, "Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics," in: Ira Robinson, Lawrence Kaplan, and Julien Bauer (eds.), *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*, New York: Edwin Mellen Press, 1991, pp. 1-15. לשימוש ברבורי הרכב"ם על אודות שני התיקונים, או אולי בהשפעת Elliot R. Wolfson, "Language, Secrecy and Christianity in Johannese the Mysteries of Law: Theurgy and Christian Kabbalah in *Kabbalah* 13 (2005), pp. 25-26 לפחות מ schovo של אבולעפה, יתבין כי הוא הושפע ממנו בתפיסתו המיסטית של הרמב"ם. ראו את הביבליוגרפיה שם, עמ' 24, הערא.

⁷¹ מונח זה נדריך בימי הביניים ומקביל ככל תדראה לביטוי הנפוץ יותר "הazelahaachaeronna". על מושגי השלמות בימי הביניים ראו Hava Tirosh-Samuelson, *Happiness in Premodern Judaism: Virtue, Knowledge, and Well-being*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2003

⁷² ראו בספר אוד השכל (מהדורות ג'רוס, ירושלים, תשס"א), עמ' מר-מה, בירון העוסק בברית המילאה, שמסתois בהכרת האל ובכחגת ח'י העולם הבא. ראו גם אידל (לעליל הערא (4), עמ' 165-164; וגם Wolfson (לעליל הערא (46), עמ' 189-190, הערא (28; ספר ח'י הנפש (מהדורות ג'רוס, ירושלים, תשס"א), עמ' טו, מתקון על פי כ"י מינכן, 405, רף 10. השוו את ניתוחי כאן, ובהמשך מאמרי זה, לעתה השונה של ולפסון שם, עמ' 191-193). בעיקר בעיתות בענייני חזקה שהוא יוצר בין המצוות לבין רוכב הסור. זיקה זו אינה מפורשת במובאה אך נחשבת ברורה מALLEה בעניין וולפסון, והרי זוהי הנחת המבוקש. ראו שם, עמ' 191; ושוב טענה דומה בלבד ביטוי טקסטואלי, שם, עמ' 197.

וקיומו לעדר, וזה כדי להפוך מה שנוצר נגד הכוונה האלהית האחדונה, והיא הכוונה הטבעית הראשונה. כי כונה הטבעית – שהיא מעשה בראשית – לקיים המין תמיד ולקיים פרטיו מרת זמן אחד באמצעות גלוי עיריות. וכונה האלהית – שהיא מעשה מורכבה – לקיים האיש המיויחד תמיד ע"י גלוי נסודות אשר הם כגלי עדרות אצל המון המוגנים,⁷⁴ וענינים מגונים לדברם ואין ראוי לשמעם בדברי עיריות, ואם הם עקר וזולתם طفل. ועל זה חוויב להמון המין להאמין הכתובים כפשוטם ולא יתגלה להם בסום נסתור כי עדות היא להם. וחוויב הוא ליחידים להאמין הפסם, והיא לגלות עדרות הנגלה לעצםם, ולבסותו מזולתם ולקחת את הנסתור לשלוח ולעוזוב את הנגלה לפסלת. ועל ביוצא זה אמר שלמה ע"ה: "מים גנובים ימתקו ולחם סתרדים ינעם"⁷⁵ כולם סתרי תורה, והם סתרדים הנאמרים בליחסות, ונועדרים אל השכל⁷⁶ ברוב מחשבה, והם גנובים ומכוונים מכל המון, וכולם נסתורים, מעידים על שני יצרים.⁷⁷ והם בנגלה מצואו מן המצוות, שם

⁶⁴ האיש המיויחד עומד מול המון, ובورو שאבולעפה נקט הבחנה חריפה בין האליטה לבין המון היהודיים, ובכלל זה הרבנים. יש לציין כי מר-פה פעם אבולעפה רמזו לגיטריה "מיוחד" 68 = חכם = נביא. ראו גם את השימוש במנוחה "מיוחד" בפירושו של אבולעפה בספר הישר, הנפרש במצרף השכל וספר האות (מהדורות ג'רוס, ירושלים, תשס"א), עמ' קה: "מיוחדים המיחדים את השם".
⁶⁵ ניתן שהתקiba הזאת יש לה שתי משמעויות: אנשים השיכים למין האדם אך לא התפתחו לירדי אישיות בעלת שלל ולמן ייעלמו עם מותם. מצד שני ניתן גם שאבולעפה – בעקבות התפיסה הרמב"ם מית – רואה בהם כופרים. ראו בהמשך את הביטוי "המן המין". ראו גם בספר אוצר עדן גנוו א, עמ' 21: "המנונית מינית".

⁶⁶ שוב יש זיקה ברורה בין מושג סתרי התורה ובין שלל האדם, וזה עקרה קדובה לרמב"ם משלי ט. ז.
⁶⁷ שוב יש זיקה ברורה בין מושג סתרי התורה ובין שלל האדם, וזה עקרה קדובה לרמב"ם אך שונה לאמרי מזו של הרמב"ן.
⁶⁸ שני היצרים מצינינם אצל הרמב"ם ואצל אבולעפה את כוח הדמיון ואת כוח השכל. ראו משה אידל, "מלחמת היצרים": פסיכון באיה בקבלה הנבואה של אברהם אבולעפה", בתוך: אבריאל ברילבך (עורך), *שלום ומלחמה בתרבות היהודית*, ירושלים: מרכז ולמן שור, תשס"ז, עמ' 144-199.

קיים יחש Miן לצורך הולדה ולא אחד מאיסורי העrıות שבתורה, וזהי הפעולה הנחשבת אצל אבולהפה כנומוכה בגין מחשלו. בעוד שני השלבים הראשונים עניינים גילוי ערים למען קיומו האופני של הפרט והחברה האנושית – היא Miן האדם – הרי רק גילוי הנסתורות מבטיח חיים נצחי, שהוא רוחני ותליי בהכרת האל וברבקות בו.⁷⁹ הנסתורות עניינים השגות דוחנויות, אבל למרות זה הם נחשים אצל ההמון לגלוי ערים, באופן המזקיר את הדין לעיל מספר סטריאו תורה. אבולהפה איננו מעוניין בדיון זה באיסור ערים בנסיבות החמורה של המילה, דהיינו האיסור המקראי לקיים יחש Miן עם נשים שהן קרובות משפחה. הוא כן מעוניין בדיון בקיום יחש Miן באופן כללי, כיון שהיחסים אלה נראים בעיניו נומכים במיוחד. בעוד משמעות זו או אחרת של הערים קשורה לקיום מצותה עשה או להימנות, דהיינו מצותה לא תעשה, האידאל של המקובל הנכוי לא הציג כאן כטورو של גילוי עדות, אלא כאיד-הבנה גמורה של סור זה. עצם קיום יחש Miן מוצג כאן כבדר שלילי וஹמוני, פשטווי, ואולי אפילו "מני" בנסיבות "כופרני", נוסף על היותו קשור לרובר הראשוני של הקיום.⁸⁰

לפי הנאמר בדיון מופודש של אבולהפה בספר אחר, המונה "המיין" עליה בגימטריה עם המונה "חדרמיין".⁸¹ הפער בין הגוף, הדמיוני וההמוני מחר גיסא לבין הרוחני, השכלי והאליטיסטי (הוא גיליי הטעודות) מאידך גיסא, הוא עצום. בה בעת הפער בין הנגלה ובין הנסתור גליי לעין, ולפעמים אבולהפה אף גורס כי האחד סותר את רעהו.⁸² לצורך הבנה נconaה של מובאה זו יש לדרייך בנסיבות המיליות "כגדר" שמופיעה בה. לדעתו המשפט שכולל מילית זו משמעו: יש להפוך (ולפועל זה יש תפוצה רכה בכחבי אבולהפה⁸³) את הכוונה הטבעית, היא הולדה, לכוונה האלוהית (היא ירידת הטודות). לדעתו שני רבדים אלה

על האיחור המיסטי אצל אבולהפה ראו משה אידל, פרקים בקבלה נבואה, ירושלים: 79
אקדמיון, 1990, עמ' 5-37.

על יחסו החלילי של אבולהפה ליחס Miן, ראו אידל (לעיל העדה 13), עמ' 160-161. 80

ראוי פירוש על ספר הפתורה, כי רומי-אנג'ליקה, 38, דף 35א. על קטע זה ראו אידל (לעיל העדה 68), עמ' 112-114. וראו גם להלן המובאה בהערה 250. 81

ראוי עוד ספר חי הנפש, עמ' קכח. 82

לחשיבות הרבה של הפעול "הפרק" בהגותו של אבולהפה ראו אידל (לעיל העדה 68), עמ' 107-108, העדה 35; ועוד. 83

לפנינו שורה של ביטויים חריפים שאיןם מתיישבים עם עדרה מתונה או הרומנטיתית: ערות הנגלה, פסולת, طفل, וגם המונח שכבר ראיינו לעיל – הפרק.⁷⁴ חריפותם של ביטויים אלה עליה על מה שמצוינו בדינום מספר סטריאו תורה, אך לדעתו אין כאן רק עניין של החרפת הכתוים. יש כאן גם עדרה עיונית שונה, המרגישה את הנגוד הבהיר ולא רק את השוני שבין פשט לנסתור. שאלת מעניינת היא אם לפנינו עדרה אבן-רוורית, כפי שהצעתי במקום אחר,⁷⁵ או אם זהי החרפת העדרה הרמב"מי. אני מינה כי שתי האפשרויות נכונות. מבחן מוטיבת יתכן שאבולהפה ביטה שמהבינה רטוטית לפחות היא קיצונית לעומת הפלוטופים הללו. לדעתו יש רק אמת אחת, והוא התורה על דרך הנסתור, ואילו דעתו ההמון, גם אם היא מועילה לו, אינה אמיתית בעיניו. אמנים גם כאן, כמו בספר סטריאו תורה, יש היררכיה מסורתית, והוא מתבטהת בארכע סדרות של נושאים המסודרות בשלושה שלבים: איש, מין, סוג; ולו מתקבלים – ערים, מעשה בראשית, מעשה מרכבה; ואילו מתקבלים בשלושה אידאלים – תיקון הגוף, תיקון הנפש, השנת האל,⁷⁶ ושלוש כוונות – הטבעת הראשונה, חטבעת השניה, הכוונה האלוהית (שהיא האחרונה). למערכות שלושות אלו אפשר להוסיף את דברי אבולהפה במקום אחר באותו חיבור בקשר למשולש אחד: גש, דמיון, שכל – מחר גיסא, והיבור איש ואישה, חיבור חומר וצורה, חיבור של כל ונפש – מאידך גיסא.⁷⁷ בהמשך הדיוון מבחין אבולהפה גם בין שלוש משמעויות של המונה אדם: ההמון, המין האנושי, השם המיוון.⁷⁸ לפי מדרג זה אין ספק כי עצם משמעות הכתווי "giloi עדות", הבועית למרי בהקשר זה, היא

74 על פועל זה ראו אידל (לעיל העדה 68), עמ' 107-108, העדה 35. מובאה זו – ויש עוד כמותה בכחבי אבולהפה – מרגימה את האופי האליטיסטי והאקסקלוסיבי של תפיסת הקבלה של מקובל זה.

75 ראו אידל (לעיל העדה 16), עמ' 80-85.
76 שלוש שלמיות – של הגוף, של הנפש ושל השכל – מופיעות גם בספר שומר מצווה (מהרורה גרים, ירושלים, תש"א), עמ' כר.

77 שם, עמ' ח.
78 שם, עמ' ט. על שלושת סוגי האנשים ראו גם בספר סטריאו תורה, כי פרים, הספרייה הלאומית, 774, דף 134ב. וזה רעה שונה מזו של הרמב"ם בספר מורה הנבוכים א, יד, שם יש למונה אדם שלוש משמעויות אחרות. על שלושת סוגיה המזויות אצל אבולהפה ראו אידל (לעיל העדה 10), עמ' 66-69.

מעבר לשער: האם מורבד במעבר מהנראה לבלתי נראה, רהינו יש מעבר רצוף הרומה לענף שיכל להוביל לשורש הכלתי נראה, או האם אפשר לתאר את משמעותו תיאור מטפורי יותר: הנגלה הוא דבר קZN ביחס לשער; הוא אינו שונה לגמרי מהשער אך בכל זאת השוני הוא משמעותיו ולא רק עניין של מעבר מידתי. הפידוש הראשוני מתאים לכמה טקסטים בקבלה התאוסףית-תאורתית הגורסים כי מהנגלה אפשר לראות את הנתר או להתבונן בו.⁸⁷ אני נוטה להבין את דבריו של אבולעפה בצורה הרבה יותר קרובה לפירוש השני – שיערו: בוגע שימושו משתמש מוצלח בנגלה, אין צורך יותר בנגלה כיון שהוא כבר פתח את השער לנתר. פירוש זה שונה מה שאננו למדים מהמשל המפורסם

בספר הזוהר על העלמה המלמדת את המקובל המתחיל.⁸⁸

הקטע ולעיל מכוון על האטימולוגיה של השודש ס-ת-ר כבעל משמעות של סתירה לוגית.⁸⁹ נשאלת השאלה: מהי הסתירה שנזכרת כאן – האם היא סתירה שהנתר סותר את הפשט, כפי שההמון סובר, או האם יש גם סתירות פנימיות בין הנושאים הנחשבים לנתר? במקורה הראשוני הסתירה אינה מהותית אלא היא חלק מאי-הבנה. האם יתכן שנושאים הנחשבים לסתורי תורה יסתרו זה את זה? לדעתו התשובה חיובית, וכפי שנראה בהמשך – משמעות העניות, שכן חלק מסתורי תורה, שונה במובhawk מזו של המרכבה:

וננה הורנו כי אין תכלית הכוונה האחרונה בעבר המובן מפושט
הכתוב אשר הם נגלוו ברוב המkommenות, אבל תכלית הכוונה האחרונה
בו בעבר המובן מפירושיו אשר הם נסתוריו. וננה הרוב ז"ל תלה
הכתנת הפשט ברצון המיעין בו באומ' "אם תרצה"⁹⁰ ובאמרו "חזק

על כמה רוגמאות לאמרות מעין אלה רואו את דבריו של Elliot R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York: Fordham University Press, 2005, pp. 198-199 רואו גם בספר נר אלהים, כ"י מינכן 10, דף 147: "כי מהנגלה נגיד הנתר כמו שמהמורגש נגיד המשכל".

לביבליוגרפיה בנושא ראו להלן הערה 173.

ראוי Altman (לעיל הערה 19), עמ' 204-203 והערה 20; רבייצקי (לעיל הערה 2), עמ' 154-153; אידל (לעיל הערה 10), עמ' 79-80.

מורה הנבוכים א, י.ה.

של פעילות אנושית מזכירים את המגמה הבסיסית של אבולעפה ושל בעל ספר נר אלוהים הרואה בבריאות הגוף הנשמי רמה נמוכה של פעילות, לעומת בריאות הנפשות – שהיא היא המטרה המעלוה לפני שני המקובלים.⁸⁴ אמנים אפשר לתאר שתי נקודות אלו כחלק מתהליך אחד, אם מעוניינים בתהיליך אורגני, אך אפשר גם לראות בהן שני עמק – מעבר מעסוק בגוף לעיסוק בענייני רוח. פירושים אלו תלויים בהבנת המילית כמשמעותה: בהתאם לכוונה האלוהית או כהנגדה בין הטבעי לאלוהי. כך או אחרת, המובאה עוסקת בשינוי חשוב בשלב הראשון של החפתות הארים נקודה נחוצה. במובאה זו היחס לפשט שלילי הדבה יותר מבספר סתורי תורה, שם הוא מתואר כמצויל.

הביטוי "והיא לגלות ערות הנגלה לעצמם"⁸⁵ מוכיד את הטענה "קללת הנגלה הוא ברכת הנתר וקללת הנתר הוא ברכבת הנגלה", הנמצאת בקטע האונומי שמייציע לראות באבולעפה את מחברו.⁸⁶ הנחתו של המקובל היא שהנגלה והנטהר הם שניים מיניהם, אשר אמנים שייכים לסוג אחד המקיף את שניהם אך בכל זאת הם שונים זה מזה. טענתו שהנתר הוא סוג, דהיינו כולל שניים מהם שהם נגלה ונתר, עשויה להחפרש כך: הנגלה הוא גישה שמשתמשים בה אנשי הנתר לצורכיהם.

מן הרואו להידרש לקביעה המיוחדת של אבולעפה במובאה זו הגורסת כי הנגלה הוא מפתח לשערי הנתר. נשאלת השאלה באיזו מירה מפתח אפשר

84 ראו משה אידל, גולם: מסורות מאגיות ומייסטיות ביהדות על יצידת אדם מלוכתי, תרגום: עוזן מאידלז, תל אביב: שוקן, התשנ"ו, עמ' 107-115. השוו עוד את הבהנה בין בריאות הילדים לבריאות התלמידים על ידי הברית והפה, לפי הסדר, באגדות זואת ליהודה, עמ' 23; ובשבע נticותות התורה בין ילינק, ליפציג, חר"ד), עמ' 9. בעוד שבספר יצירה עצמה אין היורכיה ברורה בין ברית והפה לברית המעוור, אין הרברן אצל אבולעפה. לפי הסדר, המילה מקבילה לנתקה, ואילו הפה מקבל לזכר (ראו בספר סתורי תורה, עמ' קל). הבחנה זו כורודה מאוד וממלמת על נחיתותה של המילה לעומת הפעולות הלשונית.

85 רהינו, למשכילים אך לא להמון.

86 כי אוקספורד-בורליינה 2047, דף 69. ראו גם אידל (לעיל הערה 10), עמ' 82. אין ספק כי לפניו משחק מיללים על השורש ג-ל-ה: הרובר הגלוי שבקטסט מקבל לדעה מתאימה להמון העם, אך זה רובר נמוך שיש לגלות את עדותו לייחדים. משחק מיללים אחד הוא בין הצורה נגלה, המציג גם גוף שני, ובין נתר, המציג גוף שלישי.

הבחנה החדרה בין הנגלוות (שהם אנושיים) ובין הנסתורות (שהם אלוהיים) נסמכת על פסוק מפורש, אך אין לטעות בדבר: הפסוק מדבר לא בפשוטי הכתובים אלא ברכדים גלויים באופן כללי, ואילו אבולעפיה מחייב את ההבחנה על דבריו המקדא. כך הופך החומר המקראי לפניו לתוכץ הרミון האנושי שיש להיפטר ממנו, וכברבי המובאה: "אין לחוש על הקשרים הנקשרים בנגלוות". אבולעפיה מגיע למסקנה שככל שההפטש מובן יותר וחלקי הדיוון מקושדים זה לזה טוב יותר, והוא מסתיר טוב יותר את הסוד. מכאן שהמתודה העיקרית של התורה היא הסתרת הנסתור, ולא הפטש. הנגלוות קשורות לא רק למעשים, דהיינו מצות, אלא גם לפעולות הקשורות לקיום המין האנושי. הגדרת הנגלה כעוסק בעניינים אנושיים בעור הנסתור עוסק ברכדים אלוהיים היא דוגמה בולטת לפער המובחן שהמקובל מניח בין שני הרכדים של התורה.

חשוב להתעכ卜 על הדריך שאבולעפיה מסביר את משמעות הרכדים הפלאים במקרא. לדעתו הפלא איןנו מציין נס שקרה במציאות האובייקטיבית, אלא הוא סימן ספורותי למציאותו של סוד בהקשר מסוים. המשמעות של גישה זו היא שהננסים הנזכרים במקרא, כמו כל דבר חריג, אינם ציון להתחברות אלוהית בטבע, אלא הוראה לקודא המעמיק לעבד מהנגלה לנסתור.⁹⁰ אין כאן אלגוריזציה של השיח החריג, אלא הפיכתו של שיח זה לסוג של ציון טכני המעיד על הצדד לחפש דוחוקה במקום מסוים יותר ממקום אחד, וזה מסר שאיננו קשור לתוכן הספורותי על פי הפטש. אין ספק שאמרה זו מלמדת כי דברים שמרשימים את ההמון יותר הם, מבחינת המשכיל, הפחות חשובים. גישה מברלת (דיסיונקטיבית) זו מופיעה בעוצמה דבה גם ברכדים האלה:

וgilתי מה שחייבתני הכרחתו שלא להסתדרו. ולא השגיחה קנאתי האמיתית בgentות עם רב,¹⁰⁰ בנגד איש אחד מיוודח, עוכב את השם מהאהבה כאברהם אבינו אשר אהב رب. כי הנה משה שkol בנגד כל

90 השו לתפיסת המשכית של אבולעפיה שתיארתי באברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמןוטיקה (לעליל העדרה 10), עמ' 113-115.
100 דהיינו, אנשים רבים מאריך. אבולעפיה מעמיד את העם הרוב לעומתם, והוא הרמב"ם.

בעיקר" הורה שאין ראוי שתתברר מה שהוא נכבך ומעולה מזה וاع"פ שהכתב סבל שני העניינים יחד ואולי סובל הנגלה יותר מן הנסתור לכשייקשו דבריו הראשונים והאחרונים בתחלת המחשבה. אך כשיושכל העניין הנסתור בשכל שלם מופתין, או מוכבל תודרי, אין לחוש על הקשרים הנקשדים בנגלוות, שהם באו כדי להפליג הסתור הנולד ממנה ולכטוט העלמה מהמון חכמי הפטש. ומצאת ההערה תבין שאם עניין הספר הוא הבא בכתב הוא זר מאד וחוץ להקש והוא בוגר הטבע ולא זכר הכתוב בו שהוא פלא שאתה צריך לדעתו נסתורו, על כל פניהם אחר אשר אין מציאות אל נגלו לא במושכל ולא במושכל וראי שתשליק ממנה המדומה ותששליל עניינו ומה הכוונה אליו. אמנים מה שהتورה מעידה עליו שהוא פלא אין צורך להזכיר דבר ממנה שעם⁹¹ הוראת בעל הדיב לא נצטרך לעדרים, ופיו של אדם כמה עדרים.⁹² אך צדיק שתדע כי שם פלא הוא עניין מכוסה ונסתור כאמ' "היפלא מיו"⁹³ דבר יומתרגמיון "היתכסי מן קדם יו"⁹⁴ וכן אמרם ז"ל "אין לך עסך בנפלוות"⁹⁵ שהוא נסתורות וכן סתרי תורה הן נפלוות וכן מה שכתוב גם בעניין יפלא⁹⁶ וכיוצא בהם כולם ממין אחד הם כי מי יכול להשיג נפלוות חמים רעים ועל זה נאם" "הנסתורות לוי" אלהינו והנגלוות גומ"⁹⁷ ככל' הנסתורות הם עניינים אלהים, והנגלוות הם אנושיים, ועל כן באו הנגלוות משותפות עם המעשים שהם מיניים כאותרו "לנו ולבניו"⁹⁸ בשתווף שם בן.⁹⁹

91 תוספהא, בבא בתורה ז.
92 רשי" על יבמות כה ע"ב.
93 בראשית ית, יד.
94 "אין לך עסך בנסטורות", לפי בבל, חגיגה ג ע"א.
95 זכריה ח, ו.
96 רברים כת, כה.
97 שם.
98 הכוונה להבחנה בין הבן בשור ודם ובין הבן כשלל. זה הנושא החשוב ביותר מכל י"ד הסודות הראשונים שאבולעפיה מיחס למורה הנבוכים. על נושא זה בקבלה הנבואה דאו Moshe Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London: 2007, pp. 276-376.

99 והרמןוטיקה (לעליל העדרה 10), עמ' 113-115.
100 דהיינו, אנשים רבים מאריך. אבולעפיה מעמיד את העם הרוב לעומתם, והוא הרמב"ם.

מפוזרים כשידוקדקו ויקשרו קצטם בקצטם. ואם כן לפי זה עניין הנזכר המעליה חביבה והחכמה האלהית אשר התורה נשפעה ממנה כרי לגלות בה מציאותה, שייחיו בה דברים סותרים אלו עם אלו, וסתורתיים אלו בתוכו אלו, עד שהייתה הדבר המובן למעינים עליה, ר"ל חכמי פשטייה, הוא מה שדרעתם סובלת בתהילת מחשבה. וזה יכול בתכלית המעליה להשאיר התורה הגלואה המפורסמת ביר המון חכמים¹⁰⁵ ופטאים, משכילים ושכלים, צריקים ודרשעים, יחד לעולם ועוד, כל עוד היה העולם קיים. גם הושמו בתוכה "תפוחוי והכ" גנווים בתחום "משכיות כסף",¹⁰⁶ ומדגלוות ואבנים טובות נסתרים בחדרי בטנה ונעלמות בהיכלי אותיותה,¹⁰⁷ עד אשר לא ימצא מטמונייה כי אם למחפשיה ולדרושה, ולחוקרי טורותיה ולשואלי נסתריה,¹⁰⁸ ולאוהבי תעלומותיה באמת. והכוונה בזה להשאיר התורה האמיינית¹⁰⁹ ביר היחידים, שהם סגולות המון וmbחר המין האנושי עד שישיג האיש המירוח משפעה סוד השם המירוח וסתוריו, ויקבל מהשם עונג וمعدן ושםחה ושותן ותענוג הנהה¹¹⁰ שאין בלהה, וקנה על יד מה שהשיג מאמותה התורה מווי השכינה בחייו, ואם¹¹¹ יש לו מונעיט, ואחר מותו בלתי מונעים לעד.¹¹²

105 השוו לביטוי "המון חכמיינו" במורה הנכוכים ג, יז.
106 משלו כה, יא.

107 זה הבלתיו המוקרט ביחס לרשותו של גיטרת האותיות כהיכלות. תפיסה זו מופיעה אחר כך אצל ר' יצחק רמן עכו, אצל ר' דמ"ק והרבה מאור בחסירות בפולן. בספר גינז אגוז של ג'יקטילה חווורת הגימטריה היכל = ארני = 65, ובכמה מקומות משמש שם זה של האל להיכל לשם המפורש.

108 משלו יז, ג.

109 רעה זו שונתה מהנהמר בספר סתרי תורה שהבאתי לעיל, שלפיה גם התורה לפי הנגלה היא אמת.

110 שורה זו של מונחים המציגים תענוג היא חריגת ספרות היהודית. ראו אירל (לעיל הערה 13), עמ' 140-143.

111 הכוונה: גם אם או אף על פי שיש לו מונעים.

112 ספר חי הנפש, כ"י מינכן 405, רף 72-7272 (מהירורת גראס, עמ' קכו-קכח); אירל (לעיל הערה 10), עמ' 79-80.

ישראל, ויום כפור שקוֹל כנגד כל ימות השנה. והוא מיוחד והוא לבדו מספיק לכפר על כל חטא התשנה, כן זה מיוחד אשר יוציאו דרכי מכך לפועל בעבור מה שהועלתי לו לבדו, תיכפר לי מה שהזקתי זולו. ואם עלה מספר הנזקים לעשרה אלפיים סכלים נגד תועלת אחד מעולה,¹⁰¹ אהוב האמת באמת. ועל זה אגיד עניין מלת סתרי תורה, ואומר כי עניין סתרי תורה בא על שני עניינים שהם שווים במשמעותם בפרטן ורשש שנייהם באמת יסתור והוא נסתור שהוא עבר מבניין הקל מהשלמים, מורה על סתרית עניין בינוי¹⁰² כגון בניין והיכל וכיוצא בהם. וכן יורה על סתרית דברים באמצעות ז"ל¹⁰³ "שלמה", לא דיק שדבריך סותרים את דברי דוד אביך אלא שדבריך סותרים זה את זה". ומהז המין הוא מה שזכר הרב ז"ל בחלק א' לפני התחילו פרקים בהקדמה, והוא סכום הסתריה או ההפק. וזה המין מורה על סתרית עניין, יבוא לעולם מבניין הקל, וצריך לדרקן בו עם כל זה אם בא בשום מקום להוראות על עניין שני, והוא עניין הסתרת דבר והעלמותו. אך מה שיבוא ממין ההסתתרה, יבוא במשקל הפעול ויהיה מהבניין הכביד הנוטף בה"א בראש המלה, כגון "הסתתר". ויהיה זה סתרי¹⁰⁴ זהה הסתר, כאילו זה פרץ וזה העלים. ועל זה בא מלת סתרי משותפת לשני העניינים, להוראות אמיתת הבוונה בהם כלומר סתרים וסתורים. והוא שהנטהר דרומה להמון כסותר הנגלה, ואינו כן מצד אחד, והוא כי התורה יכולה נחלקה לה' חלקים, ועל כן נכתבה בה' ספרים. החלק הא' ספר הייצירה, ה'ב' ספר הייצירה בהשגהה, והג' ספר עצת המשותף ביצירתו, אין ינצל מן החלק הנגדי לו, בשיעיית המצוות ובהרחקת העבירות, והד' ספר הפתחרת הגמור והענש, והה' ספר מהות הגמור והעונש. וכל אלו המינים ימצאו בכלל ספר וספר מן הה' ספרים בעניינים

101 רהינו, תועלתו של איש אחד שלם. וזה גישה בלעדית (אקסקלוסיבית), ההלכת בעקבות זרמב"ס.

102 ראו דיוון בהמשך על משמעות זו בסעיף 4 על סתריה כהרישה.

103 ראו לילקוט שמעוני על קהילת ר' סימן תתקע.

104 רהינו, בבניין קל.

בחכמיה".¹¹⁷ ומזה תבין שנקריאת "תורה" מפני שבאמצעותה¹¹⁸ יש בנו השגחה מהשם, להוציאו בה שכלינו מן הכה אל הפזען. ולפי זה נאמר שהיא תורה וחוקרת ודורשת על ערות הלכבות, ומלשנת ומרגלאת. ועל כן היא קרויה לשון הקדרש ורואה ומגלה עדריות וצדופת¹¹⁹ הדעות והאמונות והמעשים. ובכך יקרא גם כן נר ואור ונפש, כלומר נשמה וscal וויא וכבוד והדר ותפארת וחכמה ותבונה ורעת ומרע והשכל. ורומייהם ובית יי', ומקדש יי', והיכל¹²⁰ יי', וכיוצא בהם הכל. "נר אליהם נשמה ארט הופש כל הדרי בטן".¹²¹ ודרשו בו רוז"¹²² "חופש כל חדרי בטנה של תורה". "באור פנוי מלך חיים",¹²³ הם חyi הנפש. וכן נאמר "כוי נר מצוה תורה אוור ודרך חיים תובחות מוסר".¹²⁴ וסוד אומרו "מצוה תורה" כסוד אומרו בתורה¹²⁵ "זה תורה והמצוה אשר כתבתי להודותם".¹²⁶

¹¹⁷ קוהלת א, יג. השוו לרבי ילקוט שמעוני על משלוי טז, סעיף תתקנה: משלו משל לחכית שהוא מלאה אבני טבות ומרגליות ואין ארט יודע מה בתוכבה, בא אחר ופנה וראו הכל מה בתוכה, אך היה לבו של שלמה מלא חכמה ולא היו יורעים חכמו עיר ששרה עלייו רוח הקדרש וירעו הכל מה חכמו. ועל שפתיו יוסיף לך. שהוסיף על רבי תורה שנאמר ונתני את לבו לרוש ולחדר בחכמה, מהוז, ולתור לעשות תיר ל תורה, במא ראת אמר ויתורו את ארץ בגען. לתור להותיר.

וזו עיבור של רבי המדרש שיר השירדים רבה א, ז, עם שנירי מבירע: "לעשות תיר ל תורה" במקום "ליישות תיר לכחמה".

¹¹⁸ על התורה באמצעי ראו אידל (לעליל העלה 10), עמ' 52.
¹¹⁹ רהינו מטהרת, אך גם עוסקת ברגגלי אותיות.
¹²⁰ ראו לעיל העלה 107.

¹²¹ משלו, ב, בז.
¹²² לא מצאתי מוקד רבני לפרשנות זו, אך הפירוש זהה לפסוק בספר משלוי חוזר עוד שלוש פעמים בצורה מדויקת בקבלה הנבואה, ובנראה הוא משקף מוקוד מוקדם. ראו למשל אוצר ערך גנו א, ב (עמ' 57).

¹²³ משלוי טז, טו.

¹²⁴ משלוי, ו, כג.

¹²⁵ שמות בר, יב.

¹²⁶ ספר חי הנפש, עמ' קכח-קבט.

גם כאן חזר אבולעפה על ההנחה בדבר טעותם של הפתאים שהסתירים סותרים. לדעתו אין הנחה זו נכוןה. אורט בМОובאה לעיל הניסוח הוא מודכביותר: אבולעפה כותב "יאינו כן מצד אחד". דהיינו, אמנם מבחינה אחרת הוא כן נכון. וזה קטע המביע עמדת מבחןיה תוכנו, אך מבחינה אחרת הוא כן נכון. מה שחשוב במיוחד במובאה זו הוא ההנחה שהסתירות הקשוחות לסתורים איןן רק עניין של ספר מורה הנבוכים אלא חילק מהגישה המקראית. הבאת הדברים על הסתירה שבברבי שלמה ועל הסתירה ביןם ובין דוד אביו מלמדת על רצונו של אבולעפה למצוא סימוכין בתחום המקדיא עצמו להנחת הסתירות שבסתורים. החידוש איןנו חירשו של אבולעפה, כיון ששם הדמ"ס דמו לאפשרות זו בחזקתו לחילק הראשון של היבודו המפודס.¹¹³ מכאן שהמקובל הנבואי מבקש לעגן את גישת הדמ"ס כפי שהוא הבין אותה ברבר קיומן של סתירות לא רק בשיח שהוא חירש בימי הביניים אלא גם כמבנה של השיח המקראי.

מהוי מטרתם של הנסתירות לפि גישה זו? לדעתו אבולעפה מבקש לפתח סוג של שיח דיאלקטי, שבו עצם החיפוש חשוב – לפחות מהאמיות והסודיות עצמן. כך למשל הוא גורש בדיעון חשוב בספר חי הנפש:

והנה שם "תורה" גם כן הוא משותף, שהוא תחילת שם על אותיות כתובות ועל החומש כלומר "ספר תורה". ועוד הוא מענין הודאה, כלומר שהוא מודה לכל ארט הדריך אשר ילך בה כל ימי חייו. אך באמת שם האמתי הוא מלשון חקירה ועיזון, כי הוא שם פועל עומד מבניין הקל, כאומרת תורה תורדים, תורה תורות, כמשקל תולה תולמים, תולה תולות. כי שרש זה תלה, ושרש זה תדרה, והוא מלשון עיון מרגל שהוא מהפשל כל סתורי הארץ, כמו שבבמרגלים "התדרים את הארץ"¹¹⁴ מענין "לחותם להם מנוחה"¹¹⁵ "תדרי בלבך למשון בין את בשרי ולבך נוגה בחכמיה"¹¹⁶ "ונתני את לבך לדודש ולתור

¹¹³ עמ' יז.

¹¹⁴ במדבר יר, ו.

¹¹⁵ במדבר י, לג.

¹¹⁶ קוהלת ב, ג.

המעמד המיויחד שהמבחן הפרשני המחדש מלא בהגותו של אבולעפיה. גם במקומות אחרים אפשר למצוא תפיסות של התורה כרברר שלא נברא, בהיותה זהה לשכל הפועל¹³¹, ומצר שני היotta ישות נבראת, כיון שהיא עשויה מאותיות:

כי הזמן נברא, ושמו יתברך לא נברא, כי עמו היה תמיד חוק¹³²,
ואעפ"י שהتورה נבראת, שהוא האותיות¹³³ זהה לא ימסר סודו כי
אם פה אל פה ולמי שראוי לקבלו, ר"ל "ידא אלקים וסר מרע"¹³⁴
ומשביל' וմבחן מדרעתו ואוחב את בוראו כפי היכולת האנושי על
אמתתו.¹³⁵

מכאן שאבולעפיה משתמש במונח *תורה כמצין ישות רוחנית*, היא השכל הפועל, אך גם צירוף של אותיות ממשיות ונבראות. לפי ספר סתרי תורה, התורה נשפעת מכ"ב אותיות. תפיסה זו מחייבת לשתי הקטגוריות הראשונות של התורה.¹³⁶ קיומו של סוד גדול בהקשר של הדעה האחרת אומר דרשני. יתכן כי הדבר קשור לתפיסה הרדיקלית המאפיינת את ספר חyi הנפש, כפי שאפשר להיווכח מהרבררים שלහלן:

שמה שנקרא סתרי תורה אינו עניין נסתור אבל הוא נגלה, וاع"פ
שאינו נגלה להמון כמו שהוא נגלה לחיים שאינם מדברים, אבל

131 ראו אירל (לעיל הערה 10), עמ' 52-47.

132 הכוונה לשם המפורש.

133 אירל (לעיל הערה 10), עמ' 53-55.

134 איזוב א. א.

135 כי פרינצזה-לאורנצינה 48, II, רף 81א. לוחות מהבר של חיבור זה ראו

Moshe Idel, "A Unique Manuscript of An Untitled Treatise of Abraham Abulafia in Biblioteca Laurentiana Medicea," *Kabbalah* 17 (2008), pp. 7-28. Elliot R. Wolfson, "Kenotic Overflow and Temporal Transcendence: Angelic Embodiment and the Alterity of Time in Abraham

אצל אבולעפיה ורא אירל (לעיל הערה 10), עמ' 133-191.

136 כי פריס, הספרייה הלאומית 774, דף 155ב; וכן אידל (לעיל הערה 10), עמ' 52 והערות שם.

aboluفיה גורס כי המונח "תורה" הוא שם משותף לעל שלוש משמעויות שונות מאוד זו מזו: (א) ספר התורה הקונקרטי, שהוא אובייקט נערץ העשויה מאותיות; (ב) מושג ההוראה, הקשור מכל הנראה בספר התורה אך לא בהכרח; (ג) החפוש והבדייה, משמעות שמתקבלת מגוירת החיבת תורה מהשורש לתוך, שהיא משמעות הקשרויה פחותו לאובייקט מסוים. אבולעפיה מתאמץ מאוד להוכחה אטימולוגית מוטעית זו כיון שהיא החשובה ביותר מבחןתו.

חשיבות להגשים את הופעת המונח הייחודי "סתרי הארץ" בהקשר של פעולות המרגלים שבאו לתור את הארץ. סביר להניח כי יש כאן ויזה בין הבנה זו של התורה כחיפוש ובין סתרים. לדעתו מוגבר בכך בסידור שעולה מהنمוך לגבוה מבחינת הערךת השםקובל מעיריך את המושגים. אני רואה בהבנה זו מחייבת הבדיקה שהשםקובל מעיריך את המושגים. (א) ההמון; (ב) ברורה להבנה החוזרת אצל אבולעפיה בין שלושה סוגים אדם: (ההמון; (ב) החכמים, או הפילוסופים; (ג) המקבלים (בצורה שהוא הבין את הקבלה), או הנביאים.¹²⁷ הגיוני לומר כי המשמעות השלישית נחשבת בעינוי אבולעפיה הגבוהה והמיתית ביותר. הסיבה לכך היא מניחה את אפשרות החיפוש והבניה כפעולות שיש להן יתרון על ההוראה וועוסקת בהעבריה של מסרים, או סוג של ידע נעלה אך סגור, גם אם הוא מכונן למשכילים. אם המשכילים דוגלים במשמעות ברורה שהיא תוצאה של אלגוריזציה בעלת אופי פילוסופי, הרי המקבול מעוניין בחידוש מתמיד של משמעויות באמצעות טכניקות פרשניות דבבות מאוד, בעיקר על ידי צירופי אותיות – אף כי גם אז הפרשנות הפילוסופית קובעת בסופו של דבר את המשמעות של המילים החדשות שנוצרו.¹²⁸ עיר בעניין זה כי התורה מתוארת כאן במונחים הקרובים מאוד לשכל הפועל במשמעותה הנאו-אריסטוטלובית בימי הביניים, דהיינו במשמעותה את שלל האדם מן הכוח אל הפועל.

לפי אחד הירונים בחיבור זה, "העולם הזה הוא כמצרף באמצעות התורה, שאלית מציאותה צרוף האותיות, שסודם בגימטריא שבעים לשונות בצרוף האותיות".¹²⁹ ראיית התורה כקשורה קשר הדוק לצירוף האותיות¹³⁰ מלמדת על

127 אידל (לעיל הערה 10), עמ' 109-112.

128 על טוגיות היירוש המשמעות או מתן הזרות ראו שם, עמ' 105.

129 ספר חyi הנפש, עמ' קכא.

130 ראו בטקסט שהבאתי בהערה 308 להלן.

סתרים וסתירה כהרייטה

כפי שראינו לעיל, אבולעפה הדגיש את חשיבות ציופי האותיות כחלק מהקבלה. משמעו של האצוף הוא בפירוש טרור האותיות בפסוקים ובבניות האותיות בצורות חרותות. באופן כללי כבר ראיינו כי לשם הבנת הנוסתר מותר להתעלם מהקשרו של הדיוון הולם את הפשט. במקום אחר בספר חי הנפש הזקיר אבולעפה הריסת בניין או היכל בקשר לאחת המשמעויות של הפעול סתר. אכן, זהה משמעות חזקה יותר מהמשמעות של סתרה לוגית בין שני תכנים – פשט ונוסתר. המקביל הנכוני הרחיב את הריוון בנושא זה באיגרת שכתב בשלחי שנות השמונים להוגה דעתו ששמו היה אברהם:

ואחד שזכיר אלה העניינים כולם אשוב לדבר במופתים ובראיות חזקות אשר עלו בידי, על היהות רך גימטריא וככל מה שהוא ממיןנו עם צידוף האותיות והילופיהן וחולפי חלופיהן רך יותר חשובה יותר מעוללה מכל דרכי הגזון, שאמרו עליון;¹⁴² "מנעו בנייכם מן ההגיוון". עם היהות שם מי שפירש, לא אמרו "מנעו עצמכם" אלא "מנעו בנייכם" מפני פחדם, על היהות הבנים שהם התלמידים הלווי הדרעת.¹⁴³ ואפשר שיקשו בו עם כח המושכלות על המקבילות התרויות ויבאוו לידי הריסה¹⁴⁴ כי בניין נערם סתירה וסתירת זקנים בניין.¹⁴⁵ וכבר אמרו

142 בכל, ברבות כה ע"ב.

143 הכוונה לדעתו של ר' יעקב אנטולי. ראו מרדכי ברוירא, "מנעו בנייכם מן ההגיוון", בתרן: יצחק דב גילת ואלייעזר שטון (עורכים), *ספר זכרון הרב דוד אוקס* (תרס"ח-תש"ה), רמת גן: אוניברסיטת בר אילון, תשל"ח, עמ' 253, 261-242; משה ארל, "תולדות האיסוד למלומ קבלה לפני גיל ארבעים", *AJS Review* 5 (1980), עמ' טו-ייח.

144 דהינו בפidea. מונח זה שימש במשמעות בפירה בקרב המקבילים, כגון בעל ספר מערכות האותיות, חיבור מוחג תלמידיו של הרמב"ן בראשית המאה ה"י.

145 או בבלאי, מגילה לא ע"ב; נדרים מ ע"א; אבות ר"ר נתן, נוסח ב, לא, לא ע"ב; מדרש תנאים (מהדורות הופמן), עמ' 58. ראו גם Gerald Jacob Blidstein, "Nullification of Idolatry in Rabbinic Law," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 41-42 (1973/1974), p. 9, 1-44

הוא נגלה ליחידים בלבד ומספיק במא שכוונת השם עליו, שלא כיוון לגלותם כי אם לחושבי שמו והם יראו הישרים ונביינו, כמו שהעירו הכתובים עליהם. כתוב¹³⁷ "סור יהוה ליראיו ובריתו להודיעם". וכ כתוב¹³⁸ "כ כי לא יעשה אדרני אליהם רבר" וגור. הא לנו. מבואר שהכוונה האלהית בנתינת תורתו האמיתית לנו היא לגלות סודו לחסידיו ולא לגנותם לבמות ולשרים ולמזיקים ולקופים ולקופיפים ולעתלפיים, אשר לא באו בסוד יי' ולא ראו אוර גנו. שאליו היה כן כל חי משכיל בטבע [...] והוא העולם הזה רומה למצרף הכסף ולכור הזהב, לכשיזוק בם אדם ויזדכך הΖΟΚΟΥ הרואי לו אחר נסיוון וכחינה הוא אשר ראוי לבדו לגלות לו טמי תורה ולזולתו נמנע. כי מה יועיל אוור המשם בחזci היום למי שעיניו כהות כעיני העטלף, והוא האור נסתה ונעלם ממנה, ואם הוא מאיר בתכילת חוקף זהרויתו. ועל זה נאמר¹³⁹ "מצרף לכף וכור לזהב ובוחן לבות יהוה". ונאמר¹⁴⁰ "צראפה אמרתך מאיר ועבדך אהבה" ונאמר "אמרת יהוה צראפה מגן הוא לכל החושים בו".¹⁴¹

יש לשים לב לנימה האליטיסטייה המובהקת המאפיינת את הדברים. אבולעפה משווה, במובלע לפחות, את החמן לבמות או לחיות. לרעתו ספר חי הנפש הוא היביטוי החריף ביותר לאו-אלאיטיסטייה, בעלת המגמה המברלת, הדיסונונקטיבית, ביצירתו של אבולעפה, ואחר היביטויים החריפים של מגמה זו במיסטייה היהודית בכלל.

137 תהילים כה, יד.

138 עמוס ג, ז.

139 משלי יז, ג.

140 תהילים קיט, קמ.

141 תהילים יח, לא. במהדורות גROS, עמ' קכ-קכא, הנוסח שונה מהמצוי בהרבה בתבי יד של חיבור זה והרב טען עין בפניהם שאין שמיין זה מקומו. על היביטוי, הניסיון והבחינה ראו להלן בהערה 175.

על סתרי תורה בהגותו הקבלי של אברם אבולעפה

הראשונים שבמදע, שאין ראוי לטיל בפרדס אלא מי שמי לא כריסו מלך ומלך, ושם משל ליריעת האסור והמורר וכך הוא באמת שוראי להקדימים. וכשהתחזק עלה הלומד מהם אל מה שהוא יותר קרוב מהם אל יריעת מהותם ומהות סבתם, ומשם יטעו ייחנו ויסעו וייחנו עד הגיעם אל התכליות האחרונות המכוננות בבריאות האדם בצלם אליהם ובברמותו. והנה אברם נבדא בצלם אליהם¹⁵² כי בצלם אליהם עשה את הארים.¹⁵³ ואומר אחר זה ההגיון שחבר בו אריסטוטלוס הספרים השמונה שם המאמרות והמליצה¹⁵⁴ והיקש והמוות וההטעאה והחדש והניצוח והשיר. אשר כבר עברנו על כולם בעיון, הוא עניין המלאכה. ואינה חכמה כמו שקדון אותה מלאכת ההגיון, ונאמר עליה שערכה אל השכל כערך מלאכת הדרוקן אל הלשון. קל וחומר שדרך יריעת צירוף האותיות דרך מעולה הימנה, ואמתתה התבאה מפירושי ספר יצירה הנוראים בקבלה, לא זולת זה.¹⁵⁵ ואני למדתי עליו יב' פירושין זה מעולה מזו, קצטם על דרך פילוסופית וקצטם דרך נבואה.¹⁵⁶ וזה היה אחורי למדי מקצת ספרי אדריסטו בטבעות ובאהיות. כי מן הלימודיות מעט למדתי [...] ואחרי¹⁵⁷ לון מדי מורה הנבוכים פעמים דבות מאר עד שהבנתי ממן איך

152 אברם = בצלם אליהם = 248. אין ספק כי אבולעפה רומו לעצמו בהזיכרו את אברם המקראי. הדרמן בינו ובין האל, הנדרמו בתיבה צלם, מתמצה בהיותם ישים שכליים. לתיאורים אחרים של אברם אבינו העוסקים במילה דאו Wolfson (לעיל הערכה, 46, עמ' 88-86). וולפסון מרגיש את מרכזיות והטיפסה הפעלית במבנה ההגות הקבליות של אבולעפה. דאו לעומת זאת אידל (לעיל הערכה 4).

153 בראשית א, כו.

154 הבהיר האמצעי של אבן רושר לחיבור זה של אדריסטו, בתרגוםו העברי של ר' יעקב אנסורי, צוטט ביאורת זו. דאו שבע נתיבות התורה (מהדורות ילייק), חלק ראשון, עמ' 16.

155 דהינו, לא בפירושים על ספר זה שלא על דרך הקבלה. על הפירושים לספר יצירה שאבולעפה למר ואשר השפיעו עליו במיורה רבה דאו גם משה אידל, ר' מנחים רקנאי המקובל, ירושלים: שוקן, תשנ"ח, כרך א, עמ' 33-37.

156 ביאור הכוונה לפירושו של מоро, ר' ברוך תוגומי.

157 חור לילמוריו בפירושי ספר יצירה, שבם התחליל אחריו שלמר את ספר מורה הנבוכים.

חוז"¹⁴⁶ תלמידי הכהנים כל זמן שמקונין חכמה מותספת בהן, שנאמר¹⁴⁷ "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה". אבל עמי הארץ כל זמן שמקונין טפשות מותספת בהן, שנאמר "מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יכח".¹⁴⁸ ואמר¹⁴⁹ "ורלא מוסיף יסיף וולא ילך קטלא חייב", ולא אמר מה ילמוד הלומד אלא סתם, שכל למוד מחדר השכל, והבטול מהלמוד נאמר עליו "יום תעוזני ימים אעוזב".¹⁵⁰ ואמנם באמת שהלמוד המוסדר הוא הרואי לכל מבקש וההצלה.¹⁵¹ וכבר אמר הרוב ז"ל בסוף הפרקים הארבעה

146 בבל, שבת קנב ע"א.

147 איוב יב, יב.

148 איוב יב, ב.

149 אבות א, יג.

150 ירושלמי, ברכות טח; ובפירוש רשי, דבדים יא, יג.

151 דאו מקבילה מעניןית לדין זה בספר אור השכל (מהדורות גROS, ירושלים, תשס"א), עלי ט"מ. והרבנים נכתבו בראשית שנות השמוניות בעיד מסינה:

נאמין תחילה הפשט כפשוטו שאין מונע שכלי מכחישו, ואחר זה נדרש עליו מה שסובל על דרך הנסתור. שכל מה שנדרש על דרך הנסתור מורה על חכמה יותר עמיקה וייתר מועלת לאיש המוחדר מההוראת הנגלה. שהנגללה נכתב להוציאו לכלל העם שאין להם שקוול דעתה להבדיל בין האמת והשקר. וזה אינו מועיל לבעל הרעת המבקש וההצלה המיחורת בכה הרבבי. שאם מתו אלך בני ארים אחר שנולדו, וחיה כל אחד אלף שנים, וקרה לכל אחד אלף מקרים בזמןו, מהם על דרך גמול ומהם על דרך עונש ומהם בלתי גמול, אבל מקרים גמורים, ומהם בלתי עונש גם כן, ואלה עלו ואלה ירדו. מה תועלת בכל זה הספר ההמוני לזה המיחור היודע כבר דרך הנוגת המציגות. ולפיכך מבקש לרבותיהם ההם דרך מועלת לו גם, ועונה אל מה שהוא בו. גם יורע שהמחבר כיוון להשלים שתי הקצחות בדבריו במקומות שאפשר לעשות כן בזה הנדרמן. שהנה יש לנו ערות מורגש מהפייר של האומת, ומושני הלשונות יש לנו עורת מושכל שהענין היה כפשוטו. והთועלת הכללי בזה הוא לרעת ררכי העונש והגמול הכאים מהשם בהשגהה על הכלל לפי מעשיהם ולפי רבדיהם ולפי מחשבתם, שלשלותם הכללים פה. ואמנם התועלת הפרטית למיחור בזה הוא להשיג הנסתור הדומו אליו בהשגת, אשר שם גמולו ועונשו ושאר הגמול והעונש אצלו חחותים כנראה אלו. שאל נפשיים ואלו וופניים, ולא כללו זה העניין בתוך ובירינו אלה, אלא לעורר רעות המשכילים אל אמתת הרכבים. שזה החיבור לא חובר כי אם לבבלי שכל, שקבלו الكرמות כלילית בקבלה המוחשת אל השם יתברך בפועל. יש לשים לבטענה כי הנגללה איננו מועיל לאיש המיחור, תפישה דיסיונקטיבית מובהקת.

על סתרי תודה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

הנקרים בספר *יצירה*¹⁶³ "ספר וספר וסיפור" מן הספרות המוחיות הנשומות והזונות אותן עד שנחנין מזוי השכינה ונכתרין בכתר שמחת עולם שנאמר¹⁶⁴ "ושמחת עולם על ראשם".¹⁶⁵

דברי המדרש המצוטט כאן עוסקים בהריסטה בניין פולחני ביריה קונים כפעולה בונה ובבנין בית גנטה בידי צעירים כפעולה הרסנית. הם מועברים אל היחס לטקסט המקראי. כאן ההרישה היא פעולה פרשנית, סוג של צירוף אותיות שהוא מעין חוכמת היגיון עליונה, העוללה על היגיון האリストוטלי.¹⁶⁶ בעוד היגיון האリストוטלי מאפשר גילוי של אמיתות פילוסופיות וטיהור הדמיונות,¹⁶⁷ היגיון ה"עלין" מאפשר גילוי אמיתות הקשורות לתורה. המונח פנימי משמעו

163 ספר יצירה א, א.

164 ישעה נא, יא.

165 אגדת שבע נתיבות התורה (מהדורות ילינק), עמ' 13-15. על מובאה חשובה זו רוא אידל (עליל העדה 57), עמ' 63-64.

166 לאפשרות שיש זיקה בין חפסת היגיון מוחד ובין היגיון החדש של בן דודו רמון לוליס דאו. על לוליס דאו ובן חפסת היגיון מוחד ובן היגיון החדש של בן דודו רמון Moshe Idel, "Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 51 (1988), pp. 170-174 Moshe Idel, "Jacques Derrida et Raphaël Zagury-Orly les sources kabbalistiques," in: Joseph Cohen et Raphaël Zagury-Orly (eds.), *Judéités: Questions pour Jacques Derrida*, Paris: Galilée, 2003, pp. 133-156. יש להזכיר מה שנאמר במאמרים אלה שכבר ביחסו המוקדם – ספר מפתח הדעתון (מהדורות גורס, ירושלים, תשס"ב), עמ' כרך-ב – הוא כתובו:

ריך המופת השכלי ודריך המופת התודרי. אמנם ידעת כי בלא ספק שלא יוכנו המופתים שאביא על זה, כי אם ליווער ב' דברים מופתים גנובים. כי אין אביא מופת מושבל למי שאינו משכיל, כי אם אביאו הוא לא יבינהו. ואין אביא מופת תודרי למי שאינו חכם בקבלה התורה, שאם אביאו הנה הוא לא יקבלו, ואולי יחשכו למינות ולודות. ודע שאם אתה בקי בחכמת ספר יצירה ובסודותיו יובנו לך מהרה דברי מופת, ואם לא.

אם מניחים כי חוכמת ספר יצירה עוסקת גם בציורי אותיות, הרי לפניו עמדה קורבה מאוד לעמරתו המאורת יותר שבагורת שבע נתיבות התודה. דאו עוד את המובאה לקראת סוף המאמר כאן, מספר אוצר ערך גנו, עמ' 114.

167 רוא אידל (עליל העדה 57), עמ' 61-62.

קשר קצרו בקצתו, כי השבתי פרקייו זה על זה.¹⁵⁸ והמוספת על זאת חכמת היצירוף ומלאכתו המהשכית מעולה מלała¹⁵⁹ הוגיון, הוא שהוא חכמת היגיון הפנימי העלין, וזאת היא לה גוון החיצוני והתחתון במעלה מן התיכון. כמו שהאישיות והסתומות והסתירות בשני מיניהם, וההpecificות ומה שתחת ההפיכות קצטם מחלוקת האמת והשקר בכל החדרים תמיד, קצטם כוחות יחר וקצטם צורקוט יחר וקצטם זאת צורקוט זהה כוחות. ולהן ארבעה מיני הדורשים שם מהיבר כולל, ומהיבר חלקי, ושולל חלקי, ולה כ"ג תכניות. ההיקש י"ר מינימ שלימים להוליך תולדות אמיתות והם ענינים נסורים לחלוקת ולישא וליתן בס, ערך שיצא מהם מופת מושכל לפי מחשבת האנושית, כן החקמות והמקובלות מסורות בתמונות ירעות עד שעם המשא ומתן במחשבת היצירוף¹⁶⁰ שהוא גלגול האותיות החודר פנים ואחד, מחלקי האמת והשקר הנמצאים בכח הנפש המהשכט בחשבונות תחילה, והמודמה הדמיונות והמצידית הנמצאה לנמצאה והגעדר לנעדר הנמצא לנעדד והגעדרת לנמצאה, ערך שאם זכתה הנפש בחזק מחשבתה אחר קבליה דרך השמירה מן הטעאות הרמיוניות,¹⁶¹ מתעדנת ומתענגת بما שמצויה תחת קליפות.¹⁶² והריבור והמספר

158 כפי שהרמב"ם בעצמו מבקש. דאו בספר מודה הנכוכים ב, יד.

159 אבולעפיה מעמיד את המלאכה כנמכה מוהוכמה, אף כי הוא משתמש במונח מלאכה קודם לכך לחובמת היצירוף.

160 השוו גם לכתו "חוכמת היצירוף" שモופיע לפני כן בMOVEDה זו.

161 בגין מלאכת המהשכטה הפילוסופית הפקיד של מסנתת הכרחית מפני מסקנות שנחשבות לבתי היגיון או דמיונות. על האופי המתרה של פרשנות המקרה, המעליה את הריבור הדמיוני לשבלוי, דאו אירל (עליל העדה 10), עמ' 85.

162 השוו להלן ליר העדה 171 את תיאור הקבלה באיגרת זו. האיגרת היא דיוון פולמוס עם אישיות שasma אברהם, שהיא תואנה חזקה לפילוסופיה ואבולעפיה מנשה להוביה את עלילונות קבלתו הנכואית על חובמת המחקר.

להוציאה לפועל, שהרי אין מוסדרין ממנה כי אם ראשי פרקים ולמי שהוא חכם ומביין מרווחו.¹⁷¹

בדור שהסודות אינם פירושים חיד-משמעותיים אלא הפעלה של כללים פרשניטים או עקרונות, או מה שאבולעפה מכנה (בעקבות הספרות הרבנית) "ראשי פרקים שהמקובל קיבל", ומובן שהוא (אבולעפה) משתמש בהם לפני כוחו כדי לחדש משמעותות פרטיות.¹⁷² משום כך הוא משתמש לדעתו בצדקה והריבוי הנסתורות. מסתבר כי גם עצם הפעולות השכלית חשובה ולא רק ההגעה של המקובל לשורה של אמונות מסוימות חד-משמעות אשר אין בלחן. לא פחות חשובה בהקשר זה היא העוכרה שבאמיצאות הקבלה מוציאה המקובל את שכלו מן הכוח אל הפעול, התפתחות שהיא אכן מובהק של הפילוסופים. אם נשווה התפתחות זו לרבבי ספר הזוהר בוגר למשל העלמה המפודסם, נוכל לԶואות עד כמה נעדך מרבבי אבולעפה היסוד האדרטני הביקנאי-איישי בנושא מסוים זה, כיון שמקורו הידע השכל הקוסמי הפעול – המתפרק כזכור ביחס למקובל – בעור ספר הזוהר מבהיר להשתמש בדמות קוסמית בעלת אופי נקי מובהק. באופן כללי הוגן, צורת איבריו ודרך תפוקודם אינם ממלאים את התפקיד החשוב הבוביל בפייונוגנומיה הקבלית, ביהود בספר הזוהר.¹⁷³ יותר משהוא מעוניין בגוף האדם, אבולעפה מעוניין בדרכים להיבדל ממנו על ידי הטכניות שלו, שיש בהן דיביבים הקשורים לגוף.

171 שבע נתיבות התורה, עמ' 12. על טוגיות מסורתם של ראשי פרקים ראו, Moshe Idel, "Transmission in Thirteenth Century Kabbalah," in: Ya'akov Elman and Israel Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions, Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, New Haven: Yale University Press, 2000, pp. 138-165

172 לחידושן של משמעותות בידי הפרשן הקבלי-נבויא ראו אידל (לעיל הערה 10), עמ' 29, 105.

173 ראו את הניתוח והביבליוגרפיה במחקרים האחוריים בנושא: עורר ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות מרושות והרמנוניות בס"ב א"ד משפטים" שבזורה, לוס אנג'לס: כרוב, תשס"ה, עמ' 191-266; ביהود עמ' 225; Elliot R. Wolfson, "Beautiful Maiden without Eyes: *Peshat* and *Sod* in Zoharic Hermeneutics," in: Michael Fishbane (ed.), *Midrashic Imagination*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 155-203

סודי, בעקבות התאוריה הפרשנית המוסלמית של באטין.¹⁶⁸ היצירוף מתואדר כמה פעמים במנוגנים שקשורים לשכל או למחשבה, ויש כאן ניסיון נוסף למה שמצינו לעיל ליצור זיקה בין המסורות בדבר צירופי אותיות של ספר יצירה ובין העינו הפילוסופי. במובאה זו עצם הלימוד השוב, ולא רק התוכן. נבדור עתה למקורה נוסף של זיקה בין סטרוי תורה, צירופי אותיות ופעילות שכליות. בחיבור של אבולעפה, שבו אינו ידוע לנו, אנו קוראים:

דע כי לא יתכן לדעת לשום משכיל כלל סטרוי התורה אלא אם יודע אמתת מציאות עולם הנבדלים, ד"ל מה שאי אפשר למשיג להשיג משם כלומר שאינם גוף ולא כח בגוף כל הנמצאים שם ולא ישיגם דבר מכל משיני הגוף וכיוצא בזו. ובידיעת דבר זה מהם בלי ספק שאפשר לדעת אחר כן סטרוי התורה מארם שהם המודעים אותם מתוך שכל האדם בסוד צירופי האותיות.¹⁶⁹

אין ספק כי ידיעת עולם הנבדלים, דהיינו עולם השכלים הנבדלים, קשורה להכרת השיטה הנאו-אריסטוטלית נסוח הרמב"ם, כתנאי לקבלת הפטרים על צירופי האותיות, ואין ספק כי שתי הידיעות נחוצות לידע סטרוי תורה.¹⁷⁰ אם התנאי הראשון מניח ידיעות מוגבשות מאוד, הרי בצירופי האותיות יש מידה רבה מאוד של חופש. כך הדבר גם בדבריו של אבולעפה באיגרת שציטטתי ממנה כבר למלعلا:

הקבלה מוציאה הנעלם מאותם העניינים מן הכח אל הפעול ומגלה הנסתורות שבם לכל מקובל ומקובל גם כן לפני כחו ולפי קבלתו ולפי השתרדתו והוציא מה שכח אל מעשה שאע"פ שהקבלה נמסרת לכל משכיל בכלל, אין כל שומה ומקבלה יכול עליה

168 ראו גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, מגדמנית: יוסף בן שלמה, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ו, עמ' 53. ראו גם לעיל (במובאה שליר העדרות 121 ו-122) את השימוש במונח בטען בהקשר לחיפוי המשמעות הנסתורת בתורה.

169 כי פרנצה-לאורנץינה שלוחן 48, II, דף 81א.

170 ראו גם בהמשך, ליד הערה 197, את המובאה מספר אמרי ספר.

עקביה¹⁷⁷ ובס' הרז'יס¹⁷⁸ ובספר רזיאל¹⁷⁹ ובספר משמרות העליונות והתחתוניות, ובספר הבהיר¹⁸⁰ ובס' יצידה עצמה¹⁸¹, כל זה לא הביאני דבר ממנו בידי השגת השכל הפועל עד שאוכל להתפאר ולהתהלך בנבואה שהתהלך בה¹⁸² לקים מה שנאמר כי בזאת יתהלך המתהלך והשכל וידועו אותן" גור. עד שהתקבלי לקל ההשגה בפועל ושמתי נפשי בכפי עלייה לפי הדרכ¹⁸³ המקובל בידיעת השם¹⁸⁴ לבך.¹⁸⁵

¹⁷⁷ השו גם לרשימה אחרת המופיעה בספר אוצר עدن גנוו, עמ' 332, שנדרונה במאמרי, "כין מגינה של שמות ל渴בלת השמות: בקורתו של ר' אברם אבולעפה", מהנים 14 (תש"ג), עמ' 79-96, ביחסו עמ' 84-85. על חיבור זה ראו אליאן קטרר, אותיות דרכי עקיבא נסוחה כי מהדורה מבוארת על-פי כתבי-יד בית המדרש ללבנים, עבורה לשם קבלת חואר רוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח; ובמאמרו של יוסף דן, "אותיות ר' עקיבא ותפיסת הלשון החרשה", דעת 55 (חesh"ה), עמ' 5-30.

¹⁷⁸ ליהקה בין חיבור כשם זה ובין צירוף אותיות כבר באמצע המאה ה"ג, במקור לא אשכנזי חשוב שהיה כנראה ידוע לאבולעפה, ראו-ו-Nicolas Sed, "Le Sefer ha-Razim et la methode de 'Combination de Lettres', " REJ 130 (1971), pp. 295-304

¹⁷⁹ זהה המקום היחידי בספרות העברית שני החיבורים נזכרים יחד. כנראה מורכב כאן שני ספרים שונים. הבחנה זו ראוייה לעין בפני עצמה.

¹⁸⁰ חיבור זה נזכר כמה פעמים אצל אבולעפה מתיוך בחירת החומר העוסק כשמות האל. ראו את דברי במכרא למהרורתו של דניאל אברם בספר הבהיר, לוס אנג'לס: כרוב, תשנ"ר, עמ' 4-5.

¹⁸¹ הכוונה שאפילו ספר יצידה לא הוועיל לו.

¹⁸² השו גם לנאמר באיגרתו האחראית, זוatta ליהורה, שנדרפסה בידי אהרון ילנק, גני חכמת הקבלה (לייפציג, תרי"ג), עמ' 18.

¹⁸³ המונח דרך מופיע אצל אבולעפה במקדים רבים במשמעות של התנהגות מסוימת, לעפמים טכנית, כדי להציג תוויה מסוימת. שימוש זה מופיע כבר אצל הרמב"ם. ראו להלן ליר העדה 349.

¹⁸⁴ על תפיסה זו אצל הרמב"ם ראו במאמרו של מנחם לורברבוים – "Maimonides's "Theology of the Name" (כהננה)".

¹⁸⁵ אגרת שבע נתיבות התורה, עמ' 21.

על הגדרת הקבלה אצל אברם אבולעפה

כפי שראינו כבר, צירוף האותיות הוא נושא מרכזי בקבלה של אבולעפה, וכך הדבר גם אצל תלמידיו.¹⁷⁴ באמצעות הצירוף מפרש המקובל את כתבי הקודש, אך גם מגיע לחוויה נבואה. מבחינת מרכזיותו של נושא זה, קבלתו של אבולעפה ושל תלמידיו היא זרם ייחודי לעומת קבלת פרובנס – זו בספר הבהיר – ולעומת קבלת קטולניה – זו שפרחה בගירונה וזו שהתקבלה מאוחר יותר אך המשיכה להתקיים הרבה יותר זמן בברצלונה – ולעומת רוב חיבוריו הקבלה שנכתבו בקטולניה עד שליה המאה ה"ג. יהודי עוד יותר הוא המיזוג בין צירופי האותיות ובין כמה נושאים רם-ב"מיים הקשורים לשכל האנושי או לשבלים הנבדלים. מיזוג זה איננו בנמצא באשכנז, והמעט שיש בקרוב מקובל קטולניה בשליה המאה ה"ג הוא ככל הנראה תוצאה של מסורת שאבולעפה הביא עמו ולימד שם בשליש השני של שנות השבעים. בחיבור שבע נתיבות התורה מעיר המקובל על התפתחותו הפנימית באופן שמשמעותו גם ידיעות שאנו מכירים ממקור מוקדם יותר:

אני יודע מצד הבחינה והנסיין¹⁷⁵ שכל מה שידעתני מדרכי ספרי הנבאים בפשוטם ובפירושם ובמשליהם אגדותיהם ומדרשייהם ומה שלמדתי מן התלמוד, וגם היה מעט מה שלמדתי מספרי החמי הפילוסופים, ומה שידעתி מלמוד המורה, ומה שקבלתי מסתורי השמות הכתובים בפרק ר' ישמעאל¹⁷⁶ באותיות דר'

¹⁷⁴ ראו משה אירל, "ר' נתן בן סעריה חראר, בעל ספר 'שער צדק' והשפטו בארץ ישראל", שלט ז (תש"ב), עמ' 47-58; אדם אפטרמן, כוונת המביך למקומות המעשה: עיונים בפירוש קבלי לתפקידות מהמאה ה"ג, לוס אנג'לס: כרוב, תשס"ר, עמ' 90-98; Ideł (לעליל העדרה 54), עמ' 352-389; Morlok (לעליל העדרה 30), עמ' 36-133.

¹⁷⁵ לפניו גלגול של נוסחה המזכירה מושגים רכים, "בחון ומוסה". ראו כבר באחר החיבורים הראשונים, ספר מפתח הרעיון (מהדורות גROS, ירושלים, תשס"ב), עמ' ב. שתי תיבות אלה מופיעות גם בספר אוצר עדן גנוו, עמ' 187.

¹⁷⁶ ראו גם ברשימת הקצרה יותר של זיכוריים קדומים, אשר מהם גודס אבולעפה כי למר את צירוף האותיות, בספר אוצר עדן גנוו, עמ' 98.

על טרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפה

מובאה זו רואיה לניתוח מפודט בשל חשיבותה. היא מלמדת כי ההתגלות הנבואהית הדרשונה של אבולעפה היא תוצאה של קבלת מסות על שם האל. כיוון שההתגלות הזאת הדרשה בשנת 1279, הגיוני להסיק כי היא הדרשה בשלב השני של לימודיו את המסורת הקשורת לספר יצירה ולחומרים על שם האל. מבחינה עצם הזוג בין מסורות אלה ייתכן מאד שabolעפה לא היה הראשון שעשה כן, כפי שהוא יכולים להיווכח מפידוש ספר יצירה של ר' ברוך תוגרמי, מוכבל שאבולעפה רואה בו את אחד ממודיו.¹⁹⁰ לדעת אבולעפה, רמז לשימוש בשיטת צירוף האותיות לצורך פירוש מילים מסוימות במקרא נמצא כבר בספר מורה נבוכים עצמו (ב, מג). אם מקבלים את ניתוחו של המוכבל לדברי המורה, הרי הסינთזה המפודתת שהוא מציע אינה זרה לגמורי לעתו של הרמב"ם עצמו כפי שאבולעפה הבין אותה.¹⁹¹ אולם גם אם אין הוא הראשון, אין ספק שאבולעפה היה החשוב מכל אלה שילב את שני סוגים הידיע הרדי – הפילוסופיה הרמב"מית לצד הගות האשכנזית העוסקת בציופי אותיות ושמות האל – וברור שהוא גם תרם להפצתה של סינთזה זו יותר מכל מחבר אחר.¹⁹² היחסותו למורים ולכתבים אשכנזים שעסקו בפרשנות לשונית העצימה את הרושם של אבולעפה כי הרמב"ם הסתיר סוד חשוב להשתמש בחילופי סדר האותיות של המילה חובלים לובוחלים כדי לפענח דינונים מסוימים במקרא, אף كالה הקשורים במדכבה. ודוק: איני גורס כי הרמב"ם אכן השתמש בצדופי אותיות, אלא כי דיון מסוים ספר מורה הנבוכים יכול היה להתרפרש, ואכן כך זה התפרש אצל אבולעפה, כרומו לפרקיה זו.

אשד לסדר הלימוד: מעדותו של המוכבל עצמו ברוד כי הוא למד קודם את ספר מורה הנבוכים ורק כשבע או שמונה שנים מאוחר יותר פגש את המסודות האשכנזיות מהוג משפחתי קלוניום, בחוג אנשי סוד בעיר ברצלונה, ואחר כך מסורות אשכנזיות אחרות הקשורות לד' נחמיה בן שלמה הנביא, בסוף שנות השבעים בהיותו באיטליה, ורק אז הוא שילב אותן במסגרת הסינתזה הרמב"מית –

190 רואו אוצר ערך גנוו א, א, עמ' 33.

191 רואו "ראואו" ב*Secrets of the Guide*" Abulafia's Secrets of the *Guide*, "Abulafia's Secrets of the *Guide*" (לעליל הערה 19), עמ' 300-304; וכן שבע נתיבות התורה, עמ' 20; אוצר ערך גנוו, עמ' 54.

192 השני בחשיבותו הוא ר' יוסף ג'יקטילה בחיבוריו הקבליים המוקדמים, ביחסו בספר גנית אגוז.

לפנינו ויאור של התפתחות רוחנית הקבילה לנאמר בדיון האוטוביוגרפי החשוב הנמצא בספר אוצר ערך גנוו.¹⁸⁶ בשני המקרים אבולעפה מתרחשת התפתחות מההבנה הקונקרטיבית של הפשט אל מיציאת פירושים המתרכזים ממנו יותר ו יותר. ההדגשה הברורה כאן היא על עליונותם של אלה המכירים את השם המפודש גם על אלה המכירים רק את שמות האל. לעניינו חסובה העדות שהוא למד את ספרי הסוד לאחר לימורי הפילוסופיה. רשיימה זו כוללת חיבורים קרטס-אשכנזים, אך גם את ספר הבהיר, שנכתב בימי הביניים. אולם מה שבולט בעניין ספרים אלה הוא עצם המסורות שבhem לשמות האל, שאבולעפה גורס כי הוא קיבל אותם – גנראה בעל פה. להשראה בדבר קבלתן של מסורות אלה יש לצרף השערה נוספת בדבר המקור האשכנזי של המסורות הללו. כפי שטענתי במקור אחר, היו מורים אשכנזים שהעבידו מסורות סוד על ביטוי השם המפורש מהאזור האשכנזי לברצלונה, ולדעתי אחר כך לקטטיליה, בדורו של אברהם אבולעפה ובדורו שאחריו.¹⁸⁷ מתיiorו השלב האחרון בתפתחותנו נראה כי גם בזוגע לשם המפורש אפשר להניח כי הייתה בנמצא מסורת, כפי שמתברר מהכיתוי "הדור המוכבל".¹⁸⁸ המעבד מסורות של שמות לשם ביחיד הוא מעבר מעניין. אם מנהיים שאבולעפה – במידה מסוימת בעקבות אמרה של הרמב"ן בשם מקורות מוקדים – חשב שאפשר להפוך את הטקסט המקראי לשורה של שמות האל, הרי יתכן שלפנינו פידמיה, או משולש, שבקדוקדם השם המפודש, ואחריו שמות האל ואחריהם כל המילים במקרא שעשוות להפוך לשמות.¹⁸⁹ תפיסה זו מופיעה בצורה מפורשת ביותר אצל תלמידו של אבולעפה, ר' יוסף ג'יקטילה בספרו שעריו אורה, ויתכן כי לפנינו השפעת תורתו של אבולעפה ופיתוחה.¹⁸⁹

186 ג, י, עמ' 368. השו גם שם א, א, עמ' 34-33: "ידיעת השם באמת אי אפשר לרעתה לא מספר יצירה לברו, אפי' [...] עם ידיעת כל פירושיו הנזכרים. ולא מורה נבוכים לבדו ואפי' עם ידיעת כל פירושיו, עד שתחוורנה שתי הידיעות של שני הספרים האלה יחר".

187 Moshe Idel, "Ashkenazi Esotericism and Kabbalah in Barcelona," *Hispania Judaica* 5 (2007), pp. 74-86, 98-100

188 רואו Idel (לעליל הערה 54), עמ' 361-360.

189 דאו כבר בספר גנות אגוז (ררושלים, תשל"ט), עמ' ל. על השם המפודש כיסוד השפה Gershom Scholem, "The Name of God and the Linguistic of the the Kabbala," *Diogenes* 79 (1972), pp. 59-80; *ibid.* 80 (1972), pp. 164-194

על סדרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפיה

כך פועלת האלגוריזציה – בעלת הצביעון העיוני המובהק – נחוצה אף בשלב האחיזון של הפעילות הפרשנית, כאשר הטקסט המקראי התמוטס לידי אותיות כורזות בשל פעילות הפרשן ונוצרו כבר צירופי האותיות החדשניים. הפידיש בעל האופי הרם"מי משול אצל אבולעפיה למתן צורה לחומר האותיות.

כיצדוף האותיות הוא הרבר הראשון שהמקובל מלמד למקובל אחר¹⁹⁷ מכיוון שהוא בעל¹⁹⁸ מרות טוכות, ירא שמים, שונא צצע, אהוב האמת, דורך שלום צנוע, נריב לב, שפל רוח, נזהר מעכירה, שומר מצוה, חכם מבין, משכיל, אהוב הלמוד, רזין, משתרל לרעת התורה לשמה, שמה בשםינו דבד חכמה מפי כל ארם, מתחבר אל החכמים, אהוב הספרים ומכברם, אהוב את אהוביהם ומכבר את יודיעיהם, רעתו תмир עם החכמים, ואפילו בעת העלמים ממנו חושך לרעת את השם בשם,¹⁹⁹ לא מצד הגמול שיהיה לו ממנה ולא מפני פחד ענשו אם לא ירענו אלא מפני שנתאמת לו סור המציגות כהויה ובהפסר,²⁰⁰ ונגלה לו סתר מתן תורה,²⁰¹ וידע כי עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר²⁰² והכיר כי האמת ואפילו אם היא כנגר מחשבתו היא רואיה שתאמן מצד היותה אמת. ובקש אחר כל אלו המדרות הטובות ורומחן להיותו

¹⁹⁷ דאו גם אMRI שפר (מהדורות גROS, ירושלים, תשנ"ט), עמ' 164. ההנחה היא שמי שמקבל את המסורות על צירופי האותיות הוא כבר מקובל, ככל מי שכבר הכיד את ענייני הספרות.

¹⁹⁸ אבולעפיה מתאר את התנאים למסירת הקבלה בפיירות גם בחיבורו חי העולם הכא.

¹⁹⁹ דודין, להוות את המפגש עם האל באמצעות שמו. על ביטוי דומה ראו עוד להלן בהערה 211.

²⁰⁰ סביר להניח שהכוונה לידע בעל אופי פילוסופי. מבחינה זו יש בכך מקבילה לחפיסה שדאיינו לעיל בדבר הצורך לדעת את עולם השבללים הנבדלים לפי החיבור לא שם, לפניו קבלת צירופי האותיות. "סור" או "סודות המציגות" הוא מונח החוזר הרבה ככתב אבולעפיה, והוא מבטא את השפעת הרם"ם.

²⁰¹ על סור ההתגלות כסיני כפריגמה לאפשרות של התגלות בהויה דאו בהמשך, בМОואה שציונה בהערה 245.

²⁰² משלי ג. יה. על פסוק זה מובאה שתובא להלן, ליד הערה 234.

האשכנזית המוקדמת יותר.¹⁹³ לעומת זאת אפשר להגדיר את הזרם המרכזי של הקבלה בדורו של אבולעפיה, וגם אחריו, כמיוזג המגמה התאוסףית – דהיינו עיצוב מערכות מסווגות של כוחות אלוהיים – עם תפיסת המציאות כמשפיעות על מערכת הכוחות האלוהית. לפניו שתי סינוזות קובליתות המבוססות על מקורות הגותיים נברלים, שהוניבו גם חמנונות מארד זו מזו.

כעת אביה ריונים נוטפים המתארים את הסינוזה המיווחרת האופיינית לקלתו של אבולעפיה. בספר חי הנפש הוא כותב בנוסח המוכר כמה מרינוי לעיל:

הנה הודעתיך אלו הדר' אותיות שהם אהויי,¹⁹⁴ מהם הוא שם העצם. אך הם בעצםם ארבעתם שייהיו שם, לא נכתב שם זה כלל. אמנם נמסר בקבלה ונודע שהשם שהוא השם המיוחדר המפושט בכל מקום והוא השרש לבכו היינו מיוחד, הוא מפני היותו מורה יהור שלם אמתי שאין שלמות אחדיו. ואם אתה בצדך האותיות ובגימטריות ונוטריקון, אשר רוב סתרי תורה תלויים בהם, כמו שהם תלויים על שתווף השמות ועל המשלים¹⁹⁵ שגם הם מיניהם, יודעך שחשיג כוונתינו ותבין כל דברי, ואם לאו לאו. כי לא יתכן שירע ארם את השם כאמת במוותים תורהים בלאם.¹⁹⁶

אבולעפיה מתנה את הבנת סודותיו בהיכרות המתלמר עם הטכניות הלשוניות מקור אשכנזיו ואחר כך מצין את ררכיו של הרם"ם: שיתוף שמות ומשלים. רק שתיהן יחד מאפשרות את הבנת הקבלה. אפשר לשער כי הפרשנות הפילוסופית היא הנוגנת משמעותית לתיבות שנוצרות באמצעות צירופי האותיות, ומשום

Moshe Idel, "From Italy to Ashkenaz and Back: On the Circulation of Jewish Mystical Traditions," *Kabbalah* 14 (2006), pp. 47–94.

¹⁹³ זהו השם הנעלם לפי דעתו של אבולעפיה.

¹⁹⁴ על תפקידו של המשל אצל הרם"ם דאו יאיר לודבראים, "באל החכמים והיהודים נשבכים אחר הענין זה בברazon האלקי": על תפיסת המשל ב'מורה הנבוכים,' תרביץ עא (חסס"ב), עמ' 87–132.

¹⁹⁵ חיל הנפש (מהדורות גROS), עמ' סט. שם זה מלא תפקיד חשוב גם בשני ספריו האחדים של אבולעפיה, אור השכל ואMRI שפר.

נאמר כאן בምפורש, ברור על סמך דינונים אחרים כי אבולעפה סובר שטכנית צירופי האותיות היא הדרך הקלה ביותר להשיג ידע וחוויות דתיות נשגבות.²⁰⁹ בשל תוכנותה זו של הקבלה שלו ראה אבולעפה בשיטתו נושא שיש לגלותו ברבים, לפחות לפחות לפניו דברים שכתב מראשת שנות השמונים של המאה הי"ג. כך, למשל, הוא כותב בМОואה חשובה ביותר המלמרת על תודעת השוני הגמור בין מגמותו שלו לבין מגמותם של המקובלים אחרים, ונראה בעקבות השלבים הראשונים של הפלמוס שלו עם הרשב':

ועם היותי יודע שיש מן המקובלים רבים שלא נשלמו וחשובו שנשלמו בהיותם בלתי מගלים דבר סת"ד לא אוחש אני למחשבתם ואפ"ל בוגנותם אotti על הגלוי.²¹⁰ כי דעתך זהה ורואה מדרעתם או הפכית. ועל כן אחר שגיליתי לך כי סור אמר"ש עם אש"ס²¹¹ הוא מעש'ה מרכיב"ה המורה על הרכיב"ת הכל', כמו שם'ם בשם'ם זה בזה.²¹²

Moshe Idel, "Defining Kabbalah: The Kabbalah of the Divine Names,"²⁰⁹ in: Robert A. Herrera (ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typology*, New York: Peter Lang, 1993, pp. 112-113, 97-122

210 ייתכן כי לפניו רמז להתחלה הפלמוס בין אבולעפה והרשב'. ראו אידל (עליל הערה 55). אם נכנה השערה זו הרי שראשיתו של הפלמוס בין שני המקובלים היהת כבר בשנת 1285, כאשר אבולעפה התחילה לכתוב חיבור זה. במקומות אחרים בספר זה לא מצאתי עקבות של הפלמוס, שכן ראה התחילה בטונינט נוכחים.

211ames שם = מעשה מרכיבה = הרכיב הכל' = שם בשם'ם 682. ראו גם לעיל הערה 29 ולחלן הערה 322. ראו גם Wolfson (עליל הערה 46), עמ' 169-168, הערה 202, שאף את מראיה המקומות שבhem דגוני בסוגיה זו ואף הודיע את הרון באחר הפירושים שהוצעו להיחס שבין התפיסה הפילוסופית של מעשה מרכיבה ובין זו של חסידי אשכנז. ראו להלן הערה 238.

212 אוצר ערך גנו א, ג (מהרוות גروس, ירושלים, תש"ס, עמ' 110). השו עוד שם א, ב: (עמ' 51):

ועל כן יש לי צורך גדול והכרה הנעה השקית לכתוב מה אמתת הרבר זהה מבלי פחד עונש. ולהודיעך זה הסור המופלג כלו מפורש ומובואר עד שלא תהיה אתה והודומים לך ריקים מידיעת זה הסור המופלג, אשר הוא יתד שהכל תלוי בו ואע"פ שכבר ידעת שיקרו לי ולספרוי זה דברים מגלוי, לא אמנע בעבורם לומר מה שהרונו בו מן השם, ומה שקבלנו מבחר נביינו והכמיינו הוא משה רע"ה, אשר קיבל מפי השם מה אל פה.

מכלל אותם השלמים שהוציאו שכלה מן הכה אל הפעל,²⁰³ וחתר לדעת באיזה דרך ישיג זה, אם על פי רוב למד מקרא או משנה או התלמוד או החכמה או הקבלה. ושאל על זו שאלת למקובל שעבר על כלון ואמר לו רבו בזה: "דע כי כל הלימוד שקדם לקבלה היה כדי להגיע אל הקבלה, כי היא ראשית כל החכמויות ואחריתן".²⁰⁴ ואם קיבל התלמיד זה הדבר מרבו או ראוי להתחילה למדיו הקבלה²⁰⁵ למסור לו דברים כלליים כגון הפסירות הנזכרות²⁰⁶ בעבר המדות,²⁰⁷ ואחר כן יורנו דרך צירוף האותיות.

יש למדוד מMOVאה חשובה זו כי לפי דעתו של אבולעפה אפשר להוציא את השכל מן הכוח אל הפעול לא רק באמצעות לימוד הקבלה אלא גם בכל לימוד בעל אופי דתי: מקרא, תלמוד או אף פילוסופיה. עם זאת יש עדיפות ללימוד הקבלה. מכאן שעצם הפעילות השכלית חשובה כשלעצמה, ולא רק בהקשר המטושים של חשיפת סתרי התורה. לפי MOVאה, לקבלה יש בכל זאת יתרון על פני כל הלימוד האחרים, וההנחה היא שיש שלבים בהוראתה: תחילת מסירה של נושאים הנוגעים לפסירות ואחר כך מסירת פרטיהם על צירוף האותיות. כאן משתקפת הבחנה בין הקבלה הפטידית, שנחשבת כללית, ובין זו הנבוארית, שנחשבת, במובלע, פרטית. הבחנה זו – ללא העניין הכללי והפרט – באה לירוי ביטוי בודר יותר באיגרות שנכתבו קודם לכך בזאת ליהודה".²⁰⁸ גם אם הרבר לא

203 הגרת השלמות כהוזאת השכל אל הפעול חשובה ביותר להבנת אופי קבלתו של אבולעפה.

204 נראות כאן אבולעפה מנהה כאן אפשרויות לדרג על סוגים אחרים של לימוד ולהתחילה בכל זאת ללימוד קבלה.

205 ברפטים לפני MOVאה יש תיאור תפיסת סוג הפסירות של אבולעפה. בדרך כלל אבולעפה דואת בספרות ספרדים, כפי שעשה זאת הראב"ע. ראו גם אוצר ערך גנו א, עמ' 21.

206 אני מנהה שהכוונה למיראות התהנגות טוכה שיש לאדם המאפשרות למסור לו את הכללים. ספר אמרי שפדר (מהדורות גROS), עמ' 151-150.

207 להבחנה עקרונית זו ראו בהרבה אידל (עליל הערה 57), עמ' 47-49. על הבחנה בין קבלה כללית לפרטית, המובלעת כאן, ארחיב במקומות אחר על סמך חומר אבולעפיאני נוסף.

חסר, הודיעתנו דבר זה. ואעפ"י שגם הם רכרים כוללים ראשית ומכובבה, הנה נורע לנו סורם בפרט בתורה, מסודן אדם וחווה²¹⁷ שם בכל ארם כרמיון החומר והצורה, שהם ראשית והתחלה²¹⁸ לכל מעשה בראשית. וכן אדם הראשון כרמיון²¹⁹ הצורה, וחווה אשתו הברואת מצלעו כרמיון החומר, שהוא אמר עליה²²⁰ "עצם מעצמי ובשר מבשרו לזרת יקרה אשה כי מאיש לקחה זאת", ולא אמר כי ממנី לקחה זאת [...] וסתרי עריות הם ביאת נחש על חווה, שהוא גנוاف והוא המטיל בה זהמה. וישראל²²¹ שעמדו לפני הדר סיני פסקה זהמתן, גוים שלא עמדו על הדר סיני לא פסקה זהמתן. וזהו העניין הגורל הנכבד איןנו ציריך פירוש כי הוא מבואר למשכילים, כי התורה היא סיבת חיי העולם הבא כאומרנו בכרוכה האחרונה²²² "וחיה עולם נתע בתוכנו" וגם מזה יתברא סוד²²³ "ויתע השם אליהם גן בעדן מקדם", וגם סוד עז החיים ועז הדעת הנטועים בגן. והתורה האמיתית היא סיבת הפסקת זהמת הנחש ממש. והנה נאמר במדרש²²⁴ "כיוון

מכאן שלפנינו ביקורת על המגמה האזוטרית המובהקת, המאפיינת את קבלת הרמב"ן וממשיכיו דרכו.²¹³ פננה עתה לדוגמה אחרת של מיאור הקבלה במונחים דומים לאלו שראינו לעיל, מתוך חשיפה של מה שאבולהפעה קרא "סתרי תורה":

וגם ראוי למשכיל לשמר לעצמו [לשמר עצמו] במסירת הקבלה האלוהית שים מסרים מעט מעת²¹⁴ כדי שלא יתבלבל השומע בהם. כי סתרי עריות וסתורי²¹⁵ בראשית וסתורי מרכבה שהם חכמת האלוהות,²¹⁶ הם עניינים עליוניים מאור [...] ואמנם סתרי עריות הם ענייניים תורניים, והפילוסופים לא השיגו כלל באשד הם, וגם לא קראוום בשם זה. אבל התורה האמיתית, המשלמת כל

213 ריאו אידל (לעיל העירה 38), עמ' 555-550 Kabbalistic Tradition on This," in: Isadore Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 51-73

גם את דעתו של הרשב"א בתשובה המפורשת תקמ"ח, שם הוא מזכיר את המוסורת שהוא קיבל מ"חכמי האמת" שקיבלו מהנבאים בעבר הרחוק. יש לציין כי אבולהפעה לא דק בכך לגלות את הטסויות בΖורת הנוגראת את פרוקטיקה שהובגו הרמב"ן, אלא העמיד את האפשרות של קיומם של כמה צינורות להשגת ידע שהוא מחשיב בקבלה, ובכלל זה התגלות מישות אל-אנושית כשל הפועל, שוב בשונה מהוראת הרמב"ן. ראו לעיל הערה 52. תפקודו המכריע של השכל הפועל אצל אבולהפעה ובספר גינזאג'ו של ג'קטילה ברור לגמריו.

214 הצורך במסירה אטיית בא לירוי ביטוי גם בחיבור אחר שנכתב באותה שנה והוא ספר סתרי תורה, ב"י פריט, הספרייה הלאומית 774, רף 1118, בקשר של הדיוון במשה רבנו.

215 שני הכתויים המרכבים את המונח "סתדר" עם "בראשית" ו"מרכבה" הם נדרדים ביותר בטפורות הקבלה. נשאלת השאלה אם הייתה אמ' היהתה לאבולהפעה הבנה אחת של מעשה בראשית ומכבה והבנה אחרת של סתריהם. תופתת המונח "סתדר" הוא חלק מתחליך האדרניזציה המקייפה, שמתבלטת בשלבי המאה ה"ג. כוונתי לתהיליך שהתגבר במהלך מהה' ז' של הטענת הטקסטים הקנוניים מן העבר בטורות. בלטינית: *arcana*.

216 בבתבי יד מטוריים הנוטח באן הוא "אלוהים". אני מניח שתיאור זה חל רק על מעשה מרכבה.

217 זהה פרשנות פילוסופית לעריות, שמתעלמת מההיבטים ההלכתיים של נושא זה.
218 יש להבין דברים אלו על העריות כמצינים נושא שמרקמים, ואך בולל, את שני הסורות האחרים. מצד אחר בדורו כי המושגים חומר וצורה הם התחולת הפיזיקה לפי אידיסטו והרמב"ם. לפי תפיסתו זו, במקורה שלנו התודעה מלמורת, בפי שנאמר בטקסט במנופר, מעין מבוֹא לפיזיקה, שהיא עצמה מזויה במעשה בדאיות. אני מסביר מכאן שהעריות הן נושא ראשון, בלבך ונחות בטולם התחפחות המוביל בטופו של דבר למעשה מרובה.

219 מונח זה, המופיע גם קודם לבן, מוביל למונח אנגלוגיה. ראו Mottolese (לעיל העירה 11), עמ' 329-328 Morlock (לעיל העירה 30), עמ' 2, 254-253, 295-291. ראו עוד בהמשך את הביטוי "דרמיון מילה", בMOVED אבולהפעה, אצל אידל (לעיל העירה 4), עמ' 174, הערה 598.

220 בראשית ב, כג.
221 בכל, שבת קמו ע"א, יבמות קג ע"ב, עבורה זורה כב ע"ב; ילקוט שמעוני, בראשית ג, רמז כה, בראשית לא, רמז קל.

222 של ברכות התורה.
223 בראשית ב, ה.
224 בראשית דבה יז, ו, עמ' 157.

על התורה²³⁴ "עַצְחִים הִיא לְמַחְזִיקִים בָּה וְתָמִיכָה מְאֹשֶׁר" בגימ"ר ישראלי²³⁵ שאין אומה מוחזקת בתורה כמננו, וסוד יישראלי שככל הפועל והוא בגימ"ר רואה ואינו נראה, אבל מאשר בוגים²³⁶ המצוטה.

לפנינו שילוב של אלגוריזציה של סיפור גן העדן המקראי, המשמשת במונחים ודעות הילוקניים מהרבב"ם²³⁷ ייחד עם גימטריות דבות. הנושא המרכזי הוא בירורם של סדרי התורה. במרכזה של מובאה זו עומדות הזיקות שבין התורה ובין נושאים דומים אחרים: מצר אחד היא קשורה לשכל הפועל ומצד שני לכ"ב אורות. לדעתינו קשרים אלה הם שני ממדים נבדלים של התורה: הממד המופשטי והමמד הקונקרטי.

לא פחות חשוב הוא הממד הגאולוגי, הקשור למושג התורה כפי שאבולעפיה מבין אותן: התורה היא ע"ץ חיים, היא חיה העולם הבא, והיא מוציאיה את שכל האדים מן הכוח אל הפועל. מכאן שהחותורת של שלושת הפידושים של אבולעפיה ללו"ז טודאות הנסתרים בספר מורה הנבוכים – ספר הגאולה, ספר חיה הנפש וספר סדרי תורה – מבטאים בצורה מסוימת מושגים חופפים: ידיעת הסורות היא מאודיע אסכטולוגי בודබר האישית, כיון שהוא מבטיחה את חיה הנפש – כלומר, מעשה השכל – הנצחים של מי שmagiu להבנת סדרי התורה. למדות הטענה (שאבולעפיה חזר עליה פעמים רבים) שהפילוסופיה נמוכה בהרבה מהקבלה, למעט המשמעות של חיה הדת ושל הקבלה מתנשחת במונחים פילוסופיים מובהקים, כגון חומר, צורה, הכוח השכללי, השכל הפועל וחוכמת האלוהות. אפשר גם לנסח את הפעילות המתווארת כאן ניסוח אחר: הזיקות שבין המילים שנוצרות

234. משלוי ג', יח. ראו גם לעיל העירה 202.

235. ישראל = שכל הפועל = רואה ואינו נראה = מאשר = מצות = מזון. יש לציין כי היגימטריה ישראל = מאשר נמצאת באגרת שבע נתיבות התורה, עמ' 2, בשם ספר רזיאל. אבולעפיה הוסיף את הרובר הפילוסופי ביצרפו את הביטוי "שכל הפועל".

236. ספר חיה העולם הבא, עמ' 54-51. על מושמעם של חלקים מובאה זו רואו עורך ליעיל העירה 79 (79), עמ' 44-45; הנ"ל (ליעיל העירה 10), עמ' 51; 119-118; Wolfson, (ליעיל העירה 46), עמ' 227-226.

237. רואו את ניתוח דברי הרמב"ם בנושא אצל שרה קלין ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסייעורם על אדם בפרט בראשית, ירושלים: ראובן מס, תשמ"ז. הרמב"ם הוא בלי ספק מקור מרכזי לרבים מפרטיו האלגוריזציה האבולעפית בנושא זה.

שנבראות אשה נברא שט"ן עמה" ונאמר עוד שס"א²²⁵ אשר הוא השט"ן, הוא הרוכב על הנחש, והוא המשיא²²⁶ את האשה, ושיעורו כישוער גלם²²⁷ שהוא גמל נושא כבד, והוא דבר מפתח הכה השכלי האנושי טרם צאתו לפועל²²⁸ ומונעו מהשגת האמת, עד שייהיה האדם נמשך אחרי הכהב [...]. אמן המשכיל האמוני, אשר הוא האדם באמת,²²⁹ לא יתרפה אחורי דעת האשה המפotta מהנחש, הנושך והורג בסם המות שבפיו. אבל ימשיך תמייר אחריו מוצאות השם ית' ב"ה המשפיע עליו השכל, ויאכל מה שמחיהו ולא יוכל מה שימיתהו, ויכיר עץ החיים הנטוע בtower²³⁰ הגן הנטוועה בעדרן על פי ה' אלהים, מקרם. והנה עץ החיים²³¹ הוא חיה העצם²³² הקרמן, והם חיה מעלה ומטה, וטודו²³³ כה דן העולם, והמשל ידוע. אבל גימ' שלו אותיות הקדרש²³⁴ וכן נאמר

225. סמאל. ראו פרקי דר' אליעזר, פרק יג; הרמב"ם, מורה הנבוכים ב, ל.

226. יש להניחס כי אבולעפיה משתמש במשמעות מילים בדבר תיאורי הנחש: מישיא-משא-נושא.

227. אבולעפיה משתמש בתמורה של אותיות התיבה "גמל" שבמරדש כדי לדמות לחומר שהוא "הגולם". ראו אידל (ליעיל העירה 79), עמ' 45, העירה 23.

228. שם, עמ' 45, העירה 24.
229. תפיסה זו היא חלק מהගישת האלטיטיסטית של אבולעפיה, והוא מלמדת על סולם הערכים שלו הדרואה בהשכלה – ולא בקיום המוצאות – את השלמות העלינה.

230. עץ החיים = חיה העצם = 231. הקרמן = העצם = חיה מעלה ומטה = דן העולם. על תיאור האל או רצונו כ"קרמן" בספר חיה העולם הבא ראו גם ב"ה העירה 116. Brill, 2000, pp.155-186 Moshe Idel, "The Time of the End: The Spiritualization of the End of the World in Abraham Abulafia's Apocalypticism and Its Spiritualization in Abraham Abulafia's Eschatology," in: Albert I. Baumgarten (ed.), *Apocalyptic Time*, Leiden: Brill, 2000, pp.155-186

232. דהיינו, הערך היגימטרי של האותיות. מכאן שאבולעפיה – כמו מקובלנים בני דורו – משתמש במונח "סוד" כדי לציין זיקות שם עצם חירשו, ביוצרים צירופי מילים חדשניים.

233. אותיות הקדרש = 232+1 = 1232 = 233. וראו גם בספר חיה העולם הכא, עמ' 99. על הקשר בין עץ החיים לאותיות הקדרש וראו גם בМОבאה מההיבור ללא שם מאה אבולעפיה שצוטט לעיל (על יר העירה 202).

על סתורי תורה בהגותו הקבליות של אברהם אברולעפה

זההמה; ישראל שעמדו על הר סיני – פסקה זההמתן, גויים שלא עמדו על הר סיני – לא פסקה זההמתן.

למרדו כי הרמב"ם כבר הסתיג במשמעות דרכי חז"ל בנושא והצע לחשוף מעין חוכמה הטמונה בהמה שהוא כינה "משל". גם כוונתו של אברולעפה היא לאלגוריזציה מסוימת, והוא מפרש את רברי חז"ל בצורה המוסרת את הרובד הנסתור שביהם: המשכילים מכל הזמנים, שהם ישראל האמתי, זוכים להתגלוות; התגלות זו מפסקה את השפעת הגופניות. לפי פירוש זה, היהודים בהווה אינם בהכרח ישראלים וגם אינם שונים מאומות העולם מבהינה זו. ואכן בביטחון שהוא מפנה כלפי מגוונים יהודים, שעוסקים בנושאי הקמעות שלהם בציורי אותיות, הוא כותב:

עוד כתוב בו, ודע כי בעת שתקשור הקלף של צבי שכבתה עלי השמות על יד שמאלך במקומם תפילין ויבא הקשר לנדר לך²⁴⁰, מיד באotta שעיה ירתע לב האשה המושבעת ויתנווע ממוקמו. והיא תחבאל מאדר וציריך פניך ותראה אוטך בעיניה כאילו אתה מלאך האלים לפי דמותך, ותחשוךך ולא תשיקוט ולא תנוח ער מצאה אוטך בפרהסיא. ואפילו בפנוי הכל תחשיך ומיבאן ואילך היא תבקש ממך בפיה שתמלא בה תאורתך. וכמוותם כל המשוגע השומע בדברים האלה מימי עצמו על זו ההשנה הפחותה. ויקרה לפעמים מקרה שיזדגו שנייהם אחר זה המעשה ויחשוב זה המכשף שכשופו הועל ופעיל ועשה. ומאלת תמציא אלף ורבעות מהכלי השבעות ולהשימים וכיווצא בהם²⁴¹. ונעוזרו בזה במקצת עניינים שנמצאו כתובים במקצת דברי רבותינו זו"ל שיש להם עניינים פלאים תחתיהם והם החשובים כפושטם. וכן כתבו

באמצעות הגימטריה, כמו התיבות שמופיעות מצירופי אותיות, מקבלות את משמעותם בעוזת המושגים הפילוסופיים. שילוב זה חז"ל כמה פעמים גם בסוגיה מרכזית אחרת בהגותו של אברולעפה – הגדרותיו המרובות לנכואה, שבחן הוא משלב את המינוח הפילוסופי של אל-פאראבי והדמ"ם עם הדגשת חשיבותה של השפה העברית.²³⁸

אתיחס עתה לטענותו של אברולעפה שבררי חז"ל בעניין הפסקת זההמתם של ישראל אינם צריים פירוש: "זהו העניין הנכד אוינו צרייך פירוש כי הוא מבואר למשכילים". אין ספק שיש להתייחס ברכיניות לטענה זו, וכי הebin את כוונת דבריו יש לננות לדיק בחדך שבה הוא הebin את אמר חז"ל.²³⁹ כМОובן עצם הבאת הדברים אין משמעה שהוא הבינם כפושטם, כפי שהוא אכן מרמז. למעשה ברור כי בנויגר לתפיסה ההייסטודית של חז"ל – העוסקת ביודים בעבר בלי כל קשר להתחפותם השכלית – אברולעפה מתכוון כאן (בשיטת הרmono המענייני של הרמב"ם בספר מורה הנבוכים ב, ל) ש –

המארים גם כן הנפלאים, אשר פשוטיהם בתכלית הריחוק, וכшибנו פרקי זה המאמר הבנה טוביה – תפלא מהכמת זה המשל והסבירו למצוות, הוא – אמרם, "משבא נחש על חוה, הטיל בה

238 על נושא זה ראו בהרחבה משה אידל, כתבי ד' אברהם אברולעפה ומשנתו, עכורה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 86-128. אצין כי בהגותו של אברולעפה אין להפריד הפרורה הרה מרוי בין המבנה הפילוסופית של מעשה המורכבה בין ההבנה של חסידי אשכנז. הטכניקה המבוססת על צירופי אותיות ושמות מאפשרת הגעה למצב של פירור הטקסט או של התודעה הרגילה, ואז מתחילה תהליכי של מתן צורה או משמעות – שהוא ברור כל פילוסופית – לtekst המפורש. השוו Wolfson (לעיל הערה 46), עמ' 169, הערה 202. ראו גם לעל הערה 211.

239 אכן אין להבין את רברי חז"ל שאברולעפה מצטט כאילו הוא מתכוון לפושטם, כפי Elliot R. Wolfson, *Venturing Beyond, Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, New York: Oxford University Press, 2006, p. 65, note 203 ביל להזדקק לדרכי אברולעפה האחרים על הפסקת זההמתה. וולפסון יוצר רושם שאברולעפה אכן התכוון לתאר את ישראל ואת אומות העולם בעכבר, וכן נזודה תמננה לא נכונה מבחינות רבות. לעמראתו של אברולעפה בנויגר ליחסו ליהודים ולגויים ראו עור להלן, בהערה 249.

240 השוו לרברי אברולעפה על התפילין בקמעות להלן, בMOVEDה ליר הערה 290.

241 על חפוצתן הרבהה של השבעות וקמעים בזמןו של אברולעפה ראו גם במאמרי, "בין

241 מגיה של שמות לקללה השמות" (לעל הערה 177).

242 שלא כמו הרמב"ם, אברולעפה מניח כי אפשר לפרש בצורה אלגורית לארך את דברי חז"ל אלא גם את החיבורים המאגיים היהודים ברק שלימרו על אמיות מסוימות.

כך ראוי ללמד לכל מי שירצה לעמוד על דברי תורה בזו הדקדק בעצמה, ר"ל שיוורוهو תקופה דרכי המשלים²⁴⁶ הנקולים המוסר בפשוטם עם תקון המדרות [כלומר, תיקון דרכי התנהגות] כולם וכולין חכמאות שיש צורך ליריעתם תקופה כאשר הקדים המוסר לחכמאות. שכן אמר שם²⁴⁷ "ראשית חכמה יראת יי"ה" יעקב עונה יראת יי"ה²⁴⁸ והם חכמאות מורות הנגגת החמר השפל בעולם, וההממשלה שדרاوي למשול עליון, כמו שנאמר במעשה בראשית על עניין האשא הזונה שפתחה אותה הנחש ובא עליה והטיל בה זהמא. וישראל שעמדו על הר סיני לא פסקה זהמאן. וכרי לחתך דרכך להפסקת הזומה נכתבו הספרים כולם. ובא קהילת בדברים טביעים מבוארים, ואין הצלחה על הדרכך הטעית בלבד. אבל הצלחה היא במה שאחר הטעית, בסוד השיר וכולם, ספר שיר השידורים]. עתה אגלה לך זה הסוד המופלא הנעלם מעיני רוב חכמי דודינו והר ומכוון, כפי הנראה, לכתבי יד שהגיעו אליו מזוד אשכנז. מובאה זו, כמו זו שנראה להלן, אפשר לנחש בדרגה גROLה מואוד של סבירות למה הכוונה ברמיוזני במובאה שבטעית חיל העולם הבא: אין כוונתו שדברי חז"ל הם בעלי ממשימות כפשותם, ומשום כך ההבחנה הברורה בין יהודים לגויים שבמקור הרובני אינה מחייבת אותו כלל. למדנו כי ללא ניסיון לפענח את הכוונה הסודית שאבולהפעה רומז אליה בהקשר של אמר חז"ל, אנו עלולים לטעות טעות חמורה בהבנת הגותו. המונח "הר סיני" מתפרש בסיסות המובאה פירוש מטפורי – "במשים רtan בפי כה התאהוה", וזה משפט שאיננו דוקא עניין של מאורע בעבר. ואכן, במקום אחר באותו חיבור, במהלך מדריך ביזור, חוזר אבולהפעה לדברי חז"ל על הזומה וכותב:

לשנה"ה האנש"ל, כדי להבהיר הלבבות ולהודיע למקבלים מהם שהם טורות ולא ירעם וולתם. וכן בתוך הרכרים יכתבו דברדים רבים מצורפים כדי שיבהל השומע ויצטרך למלמד להודיעו זה הדבר, כגון צלע של אtron יכתבוו עלי' של גותא, וכדומה להז אין חקר. והכל ימשיכוו כפי מה שיעלה מהם המוזרים על פי הנחש שהטיל בהם זהמא ולא עמדו על הר סיני, ועל כן לא פסקה זה מאם. ולפיכך כל הרוצה שתפקיד זה מתו ממנה יעמוד על הר סיני²⁴⁹ הסנדי הדר שניי²⁵⁰, המשים רtan בפי כה התאהוה, רינצל.²⁵¹

הכתבות שכלהפעה מתייחסת לטענה שהזומה לא פסקה אינה הגוים מהעבר הרחוק או אלה שבזוהה, אלא דוקא אותם היהודים הסמוכים לזמןנו. הגורסים שיש בידיהם סודות הקשורים למגיה ואשר הם העלו אותם על הכתב. הוא מכובן, כפי הנראה, לכתבי יד שהגיעו אליו מזוד אשכנז. מובאה זו, כמו זו שנראה להלן, אפשר לנחש בדרגה גROLה מואוד של סבירות למה הכוונה ברמיוזני במובאה שבטעית חיל העולם הבא: אין כוונתו שדברי חז"ל הם בעלי ממשימות כפשותם, ומשום כך ההבחנה הברורה בין יהודים לגויים שבמקור הרובני אינה מחייבת אותו כלל. למדנו כי ללא ניסיון לפענח את הכוונה הסודית המשמעות הפרשוה של דברי חז"ל, אנו עלולים לטעות טעות חמורה בהבנת הגותו. המונח "הר סיני" מתפרש בסיסות המובאה פירוש מטפורי – "במשים רtan בפי כה התאהוה", וזה משפט שאיננו דוקא עניין של מאורע בעבר. ואכן, במקום אחר באותו חיבור, במהלך מדריך ביזור, חוזר אבולהפעה לדברי חז"ל על הזומה וכותב:

243 מסתבר כי חווית הר סיני עניין של העבר בלבד אלא היא אפשרית בהווה. הר סיני – 335 = הסנרי = הר סני = הר סני רסן מתחווה מכמה מעצורי הר סיני.

244 יתכן כי צירופים אלה מרמזים שאפשר להגיאו להר סיני על ידי צירופי אותן. 245 אוזיד עזן גנו ג, ז, עמ' 332. על ביקורת אבולהפעה על חמייקנים היהודים ראו אידל (לעיל העראה 177).

246 דהינו, ספר משלוי המתויר כאן בספר מוסר, המקדים את ספר קוהלת וספר שיר השידורים.

247 תהילים קיא, י.

248 משלוי כב, ד.

249 מסתבר כי ספר משלוי מתויר לא רק כעוסק בעניינים מודומים אלא גם בנושאים דמוניים. אצל אבולהפעה דמוני ורמוני הם אותו הרכר. משום כך אין להבין את דבריו על הנוצרים שהם "שוריים" כפושטם,odialו אבולהפעה האמין בשרים. כוונתו היא שהנוצרים מאמינים בעניינים דמוניים. כמו ספר משלוי, גם הם עוסקים רק ברכוד מסוים של אמונה בעלות אופי דמוני, ומשום כך דמוני. השוו לעומת זאת לפרשנות שונה לגדידי מזו שהצעתי כאן, אצל Wolfson (עליל העראה 239), עמ' 62-63, שהסביר מסקנות, לדעתיו מופרכות, בשל הבנתו השתוית את הרינון של אבולהפעה שהוא מביא שם. מעניין לציין כי מי שקורא בצורה כל כך פשנטית ושתיחית את רבי אבולהפעה,

על סתרי תורה בהגותו הקבלי של אברהם אבולהפעיה

אשר כלו חشك [...] והנה משל רבריו מרייניים, וקהלת דבריו
טבאים, ושיר השדים דבריו השקים.²⁵⁶

לפנינו פירוש לפרשת גן ערן הרומה למרי למה שמצינו בМОבאה מספר חי' העולם הבא, אך בניו על שורה ארוכה של אנלוגיות. גם כאן אין מדויב בטומאה הריטאולית הקשורה ליחסין בין הנחש לחווה אלא בגופניות. משום כך הרור שבאולעפה מביא את היצוטו, שהוא היפוך גמור של כוונתם של דברי חוץ' ומקרה מרהים של הרישת הפשט כרי לבנות את הנסתור, מלמורים כי הוא לא דואת בהסתור הזוהמה חלק מהמאורע המתייחס שיחס אצל חוץ' למעמד המוחך של הר שני, אלא נושא שטען טיפול מתחדר גם בהווה, ומשום בכך הוא מזמין אחר כך את הספרים העוסקים בהפסקת הזוהמה. שלוש המגילות שנזכרו בМОבאה זו מתפרשות כעוסקות בשלושת נושאי הסוד: ספר משלוי מקביל לסתורי עדויות (או בהישמרות מפני יחסין עס ווניה), בעוד ספר קוחלת עסוק, לרעת אבולהפעיה, בחוכמת הטבע, ואילו שיר השירים במעשה המרכמה – מה שאחר הטבע.²⁵⁷ מסתבר כי לרעת המקביל ספר שיד השירים עסוק אמונה במתפיזיקה, או במעשה מרכמה, אבל גם בתפיסה של חشك. ואמנם, פירוש הרואה בספר זה תיאור של החיבור בין השכל האנושי (המתואר ככליה) לבין השכל הפועל (המתואר כחחן) מצוי במפורש בספר אחר של מקובל זה.²⁵⁸ קרייה זו של משמעות שלושת הספרים המוחסמים במסורת לשלמה המליך מלמורים כי המבנה של שלושת הסודות הנזכרים במסכת חגיגה הוא נושא מרכזוי למרי בהגותו של אבולהפעיה, שראה בהם מעין דפוס המארגן את סדר כתיבתם של שלושת הספרים ואת מותם המשוגית ואשר מתוארים כפתחות להבנת התורה. ורוכך: פירוש הביטוי בספר יצירה "בשם אחד" כאילו הוא עסוק בכוח השכלי מלמד, כמו במקרים אחרים, כי היסטוריות הלשוניים נתרפשו בידי אבולהפעיה בצורה פילוסופית.

256 ספר אוצר ערן גנו א, ג (עמ' 120-121).

257 ראו בדיוון שכיוון זה מקרים את המובאה האחורונה, שם, עמ' 119-120. לזיקה שבין החשק ובין סתרי תורה רואו בשיד המסייעים את ספר סתרי תורה, עמ' קצת: "סתרי תורה הם החיים – הנולדים מהשך רם".

258 הכוונה בספר גן גנו. ראו אידל (לעיל העירה 13), עמ' 138-139.

ואמנם הוא מדיון²⁵⁹ בלאמר אמצעי. וכל תחכולותיו כולן מדיניות והוא איש מדיניות, וכעס עניינו, ונברא מהדר החזוני, ועליו נבנה כל ספר משלו, והכח הרברי הוא הצורה הטבעית האנושית שבנה נבדל האדם משאר בעלי חיים. וזה הכח הוא כלו דברו מוטבע בארים בשבעים לשונות בציירוף כ"ב אותיות, והוא כח מצוי בכל דברו בכח ויזע באצירו מן הכח אל הפעל עת אחר עת. וזהו מה שרמז בספר יצירה אמרורו²⁶⁰ "נמצא כל הרברור וכל היחסוד יוצא מהם ונמצא כל היחסור יוצא בשם אחד". וכבר אמר לפני זה "כ"ב אותיות יסוד ג' אמות וז' כפלות וו"ב פשוטות" שסימנים²⁶¹ "במה אקרים יהוה אכף לאלהי מרים" ואמר עור²⁶² "כ"ב אותיות חקון חצבן שקלן המירין צרפנן וצר בהם נפש כל יצור וכל העheid לצור". ואמור בסוף הציירוף "צופה וממיר עושה את כל היחסור ואת כל הרברור שם אחד".²⁶³ הנה גלה שהרברור מורה על כל הרברי, והיחסור מורה על כל המרימה, ו"השם האחד" שבו הכל מורה על הכח השכל, וזה הכח השכל השלישי מעולה ממחבריו השלשים, והוא תכלית הכוונה. ואם כן קהלה מורה על כל הרברי כמו שהורה משלו על כל המمثال המרימה, ושיד השירים מורה הכח השכל

מצליה גם להאשים אחרים בהיעדר תחכום (שם, עמ' 69, העירה 218)! חבל שקריה פיזה מעין זו גם בונה הכללות גודפות על יחסו של אבולהפעיה ליהודים ולגויים. ואולי עור ימצא כוח להוכיח את זרחת קריואתיז בנושאים אלה או לפחות לתקן את המעוות. ראו גם לעליל העירה 239.

259 "MRION" משמעו ביוונית אמצעי. MRION = דמיון = רימון = 110. ראו גם אידל (לעיל העירה 10), עמ' 67.

260 ספר יצירה, ב, ג.

261 מיכה ג, ג.

262 ספר יצירה, ב, ג.

263 שם.

264 על ההבחנה בין הכח הרברי וזה השכל, שהם בודך כלל כוחות זהים בימי הביניים,

ראוי אידל (לעליל העירה 238), עמ' 74. אבל בספר אוצר ערן גנו, עמ' 122, הוא מזמין את השכל הרברי.

זו, אבולעפה מלילץ, פעם נוספת, להוציא את דברי הטקסט המפורש נכיה או חכם, מפשטו ומחקרו. זה לי מעשה מתחייבת מהחשיבה המקפת יותר – "הכללת" בלשונו של אבולעפה – של הפרשן המאוחר, שמסוגל להדרש משמעות על דרך הנסתור לטקסט שאין חכם יכול לקבל את פשט הדברים שבו. זה מיין קרייה נדיבת, אם נשתמש במונח עכשווי, שאורי אננה עשו צדק עם כוונת המחבר, אך לעומת זאת מסוגלת להציג את תקופתו של הטקסט הסמכותי עבנוי המשכילים. הנסתור הוא לדעתו המקובל השכבה המאפשרת להתחבר לכל טקסט, יהיו פשטו ומסרו אשר יהיה.

האם החשיב אבולעפה את חיבוריו הקבליים, שיש בהם טכניקות שבאמצעותן אפשר להגיע להタルות, מכוכונים להסידר את הזזהמה? האם השנת ההתגלות מותנית בפעולה שאבולעפה החשיבה כהסירה מעין זו? דומני כי התשובה היא חיובית, גם אם טרם מצאתי אמידה מפורשת מעין זו. בחיבורו אור השכל מתאר אבולעפה את סור הקשר וההיתר. זה האחרון עיקרו הדרת הנפש או השכל מכביי החומר.²⁶¹ זאת ועוד אחדת: כפי שראינו לעיל, יש אפשרות ללמוד בהר סיני גם כיום. לא מירה קצחה זו יש מקבילה בדורות יותר ותור, והוא חזד על הרבה מהיסודות שבמובאה מספר חי העולם הבא. עיון בו עשוי להבהיר את עמדתו של אבולעפה לאמיתה:

ואם יבוא נחש על חזה²⁶² שהוא אשת זונה והוא אשת אדם השנית לא הראשונה²⁶³ כי שם הראשונה לילית ושם השנית יומית, הנה הוא יטיל בה אדם וזהםא²⁶⁴ באכלת מעץ הדעת טוב ורע, ותאכיל

261 ראו אידל (עליל העדה 13), עמ' 118-119.

262 בכל, שבח קמו ע"א.

263 "ויקם קין אל הכל אחיו וגוי יהודה בר אמי אמר על חזה הראשונה והוא מריניין אמר רבנן אמר, חזה הראשונה היהת, ולקחה ממנו, והוא נזקי דבריתא. הה"ד "ויקם אחית מצלעתותיו", וזה היא הראשונה שנלקחה ממנו, על שהוא רוח מזקמת. "ויסגור בשער תחתנה" שהקים אחית במקומה" (מודש הנעלם, פרשת בראשית, מאמר נעשה אדם).

264 בכל, שבח קמו ע"א.

נשאלת השאלה אם הדיוון שבו אבולעפה מנשח מחרש את דברי חז"ל ומצביע להם משמעות שונה לגמרי מזו שבמקורו הרבני הוא עניין חריג ביצירתו, או אם הייתה להמקובל זה עמדת עקרונית יותר כלפי הנושא שמאפשרת לנו להבין את גישתו הכללית יותר.

ונפה בעת להקומה הארכאה שכותב אבולעפה לפירשו על התורה:

כ"י החכם בראותו שהפשת אין דעתו סובלתו עיין בפנימיותו וכבר הוא יודע שכל דברו ודברו אפשר להוציאו מפשטתו.²⁵⁹ ואעפ' שהייתה המדובר פתוי שלא כוון בו אלא לפשטו, כי מה הפרש בין החכם והסלל אם לא הרבר בן כי החכם רעתו כוללת עצמו וככלת עוד דעתו כל הפתאים שבעלם וככלת גם כן דעתו קצת החכמים והם אוטם שהכמתם למטה מהכמתו. גם כשימצא חכם גדול ממנו הנה תהיה דעת זה הנזכר נכללת תחת דעת זה השני אשר התחכם יותר מזה הראשון. וכל שכן אם כן שראוי להוציא דברי חכם או דברי נביא מפשטוטם אם אין הדעת סובלתם. והנה אמרו חכמיינו במדרש "משבא נחש על חזה הטיל בה זהמא", יישרל שעמדו על הר סיני פסקה זהמתן, גוים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זהמתן". ואיך יקרא חכם שום אדם בעולם ממי שיחשוב שהוא הענין הוא כפשטוטו, ושנהנש הנזכר בתורה בא על חזה. והנה התורה לא זכרה אותו.²⁶⁰

שלא כמו גישתו של אליזט ולפסון אל אבולעפה כהוגה רעות היפר-נומי, רהינו כדי שהפליג בחשיבות קיום המצוות, ואפשר לומר כי אפילו בנגיר קוטבי לגישה

259 בגין תחפיסה הדורות ב"י אין המקרא יוצא מדי פשטוטו. אבולעפה נזק לפתגם זה כמו פעמים, ביחסו בתיאורו את זך הפשט. דאו למשל שבע נתיבות התורה, עמ' 2; ספר סתרי תורה א, ב, עמ' בר; אוצר עין גנו א, ב, עמ' 84. הופעת האמירה הנוגרת את דברי חז"ל במקורה וה גם במקורה של הרין בהפסקת הזזהמה מלמרת על תפיסה עצמאית שאבולעפה אימץ. לכן יש להתחשב באפשרות זו הרבה יותר משנעשה הרבר ערך עתה.

260 ההקומה הכללית לפירשו להזורה, מפתחות התורה (מהרורת גروس, ירושלים, תשס"א), עמ' מר-מה.

אולם האלגוריזציה של ההיסטוריה הקרה, שמעבירה את כובר המשקל של הרוון מהמאורע הזמני למאורע האל-זמני, מהיהודי והחרדי-פערמי הקונקרטי למצב רוחני או התפתחות כללית אצל אדם, מעלה את השאלה בדבר יחסו של המקובל הנבואי אל הריטוֹאַל הייחורי או אל המצוות. האם גם כאש עסקינן במצוות יש להניח את מרכזיות ההבנה של האלגוריות, הנמצאות כביכול במלים המציניות את המצוות?²⁶⁸ בהקשר של דיווננו כאז, מעשה בראשית ומעשה מרכבה נערדים בהגותו של אבולעפיה את הממד הריטוֹאַל, הנמצא לעיתים אצל המקובלים בעלי המגמה התאוסופית-תאודגית. בוט לא כן הריבר בנושא השלישי – העיריות (או סתרי העיריות) – נושא בעל ממד ריטוֹאַל מובהק בסוגי הagation המקראית-רבנית. ובכן, מהו יחסו של אבולעפיה לנושא זה בהקשר הכללי יותר של יחסו למצאות בכלל?

מגמה שכבר שצינתי קודם היא הפקעת הייחודיות של האיסור לגלות עריות מהמרקמים המסתויים והמוסעים הנידונים במקרא ובספרות הרבנית לכדי טענה שיחסים המין בכלל, וכשלעצמם, הם סוג של פעילות נחותה מואר.²⁶⁹ עמודה זו משקפת את הגישה הרמב"םית הבסיסית.²⁷⁰ כמו הרמב"ם גם אבולעפיה סובר כי צמצום היקףם של יחסים המין משרות את התפתחות השכלה, שהיא העומדת במרכזו עולמו הדתי. בהמשך למגמה זו הוא מפרש בМОבאה לעיל גילוי העיריות למעשה מרכבה, שמטרתו הטיפול ביחס המשכלי וביחסאות שכלו, בשתי מגמות נבדלות. בהשפעת רעותיו של הרבא"ע גורס גם אבולעפיה

לא כאן המקום לעסוק בהרחבה בנושא המרתך של תפיסות המצוות אצל אבולעפיה.
268 ניסיון מסורים נעשה בידי וולפסון (Wolfson) ולעל העדה [46], בעמ' 186-228, אך הנושא טעון ליבון רחוב חדש, על סמך חומר נוסף שלא נזכר ואגם בהמשך להשגות על הנטנו את אבולעפיה שהוואלו כמאמר זה ובנסיבות אחרים. ראו למשל את השימוש במונח "תפילהו תמיירת נצחית" בתכלית התורה, המופיע בספר סתרי תורה, כ"י פריש, הספרייה הלאומית, 774, דף 125ב.

269 ראו אידל (לעל העדה 13), עמ' 159-161.

Moshe Idel, "Sitre 'Arayiot in Maimonides' Thought," in: Shlomo Pines and Yirmiyahu Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter, Dordrecht: M. Nijhoff, May 1986, pp. 84-86, 79-91
270

את האדם בעלה בעטיו של נחש, וימותו שנייהם. ואם יעמוד אדם על הדר סיני הפסיק הזזה מא של נחש ממנו²⁶⁵ ואם ישכנו לא יmittנו, כי לקח מעין החיים ואכל ממן. ודע כי שם צלם הוא מופלא בהמשלה, וכן שם דמות²⁶⁶ זהה כי ההשגות האנושיות שלוש והם הרגש ודמיון ו舍כל.²⁶⁷

אבולעפיה מתאר את עמידת האדם בהר סיני כיחיר בהווה ולא כעם שזכה להתגלות קולקטיבית בעבר. אדם זה גם נחשב למי שהיה בגין עדן ואכל מעין החיים. כל זה מלמד כי בשבייל אבולעפיה, המקובל הנבואי, היו דבורי חז"ל בחומר גלם ביד היוצר בעל הנטיה האלגורית, והוא בנה ממנו באמצעות ההגות הרמב"םית תפיסות אלגוריות אל-זמניות, שבהן הארם היחיד (ולא דוקא העם) הוא שומר במרכזו העילילה. האם מקרה הוא שהחיבור הנפוץ ביוון של אבולעפיה נקרא בשם "חיי העולם הבא", ושהוא עוסק בהשגתם של חיים אלה כשהארם עדין בעולם זהה? לדעתו הרקרוק הפנימי של המחשב האבולעפיאני שונה מהמחשב של המקובלים התאוסופים-תאודגים – בגלל עמרתו המיאורתה בנווג למקומות ולימן, החופפת במידה מסוימת את שוליות העמלה לפני הגויים בעלת האופי הגזעי המיוחר.

אלגוריזציה של מילים או של מעשים?

כפי שראינו לעיל, כתמיו של אבולעפיה מתאפיינים במבנה חריפה של אלגוריזציה, המפרשת גם את המונחים המקראיים וגם את התייבות החדשות שנוצרו מצרופי אותן. אולם כל עור מורכב ברמות ומאורעות מקרים, דעתו איננה חדשנית כל כך, גם אם לעומת זאת קייזונית יותר בהשוואה לגישות הפילוסופיות בנות רוחו.

265 שם.

266 צלם ווימת מסמנים את השכל ואת הרミニ (בהתאם), כפי שאבולעפיה מסcid כמה פעמים בחיבוריו.

267 חי הנפש (מהרוות גראוט), עמ' ח. יש כמוכאה זו כמו מקרים של חרוז פנימי. הרדשה על מה של לילית היא ניסיון להקטין את הממד המיתרי הקשור לשם וכמדרשים.

רמו להיותו ערל וצריך למול גם כן, לפיכך היהשתי בבריות אלן כולן אברהם ומשה. האב המולד הגוף הוא אברהם'ם מהאב'ם, והרב המולד הרבר הוא מש'ה והוא הש'ם. על כן היה אברהם אבינו ומשה דבינו ושניהם עמודי העולםים, וכן האב מביינו לעולם זהה, והלשון מביאנו לחיה העולם הבא.

יש להבין את הדיוון כייצרת הייררכיה ברורה בין שתי הרמות המקראיות מצד אחד ובין שני סוגי הבריתות מצד אחר. מסתבר כי בשיטתו של אבולהפעיה יש יתרון מובהק למושגים הקשורים לשוזן על פני אלה שעוניים המילה. זו האחרונה, כמו יחס המין, מבטיחה דק את העולם זהה, ומשום כך – גורס המקובל – אותיות אברהם עלות לתצורה מהאבר לעומת שמו של משה, שעמידו הם והם להשם. יש לשים לב לאופי הלשוני המובהק של הפירוש, כך שהמשמעות נגזרת מהתובנות באותיות המהוות את שמותיהם של שניים מבאות האומה. באיזו מידה הסיפור המקראי על אורות אישים אלה קובע את משמעות הבדיקה שנדרונה במובאה יותר מהקוטבויות שבספר יצירה מצד אחד ודרשת השמות מצד אחר? שאלת מעניינת. לדעתו המשמעות הבסיסית של הבדיקה בין אב לבן רב נוצרת לא כל כך מהתובנות בתפקידי האישים, אלא מהנגדרה בין הגוףני לרוחני, שאינה בנויה לא במקרא ולא בספר יצירה אלא דוקא בספר מורה הנכדים, שאל אותה מהගות היוונית. הנגדר זו השפיעה על הבדיקה בין ברית מעור לברית לשון, בין היוצר לדיבור, בין אב לרב, בין אברהם למשה, בין העולם הזה לעולם הבא. זהה דוגמה מובהקת של בניית הייררכיה בין שורה של זוגות יודע עם בניית אנלוגיות מרובות. אין לומר נושא אחד מהזוג בלי להביא לדיוון את הנושא השני.

נפנה עתה לעור הנגדר המשיכה את קו המחשבה זהה. בדיוון מרך (שטרם זכה לתשומת הלב של המחבר) כותב אבולהפעיה:

ודע כי אני לא איש פנים לאומתי ואומר האמת. והיא, שככל מי שמתפאר היום שהוא יהודי מזרע יהודה, ככלומר מהמודים באמות ואומרים די לנו בידיעת השם מכל טובות העולם הזה, שעל זה נקראו יהודים כלומד יהו רים ר' ל' רים שיקראו בשם

כי הנזחות של אישים לא משכילים היא תוצאה של היותם חלק מהמין האנושי וכי היא גופנית וככללית, בעוד המשכיל זוכה בנזחות שכלית ופרטית.²⁷¹ הבדיקה זו חשובה ביותר כיון שהיא חלק מהראיה הכלולות של אבולהפעיה, המתארת את גילוי העדויות יחד עם מעשה בראשית מצד אחד ואת מעשה מרכבה מצד שני בין הגוף או המין לבין הרוחני או הפרט. מכאן שגילוי הערים יוצר גופים, ואילו גילוי הנסתורות יוצר נפשות או שכלים.²⁷² כאמור, שני הגילויים הללו הופכים, ולמעשה קשורים לסוגים שונים של אישים – המן לעומת משכיל.

במסגרת ראייה דיקוטומית זו מתבטלת במידה רבה הייחודיות הריאתואלית של איסורי הערים בהגות היהודית המסורתית, ו מבחינה זו אבולהפעיה נמצא באופן עקרוני במסגרת המושגית של המנהה הרמב"ם הרואה באיסור הערים חלק מהמגמה של צמצום יחס המין, מגמה שזכתה לביקורת חריפה מצדם של כמה מקובלים, כגון הרמב"ן.²⁷³ אולם, שלא כרעת הרמב"ם, אין אבולהפעיה מתייחס להיבטים ההלכתיים של הסוגיה – דהינו הנחה שהאיסור חל ורק במקרים של הנשים המטומיות מאד הנמצאות בקשרו המידית של הגבר – אלא הוא דואח בנסיבות של הפעילות המינית בכלל את הטעם לסתרי הערים. מבחינה זו יש לפנינו עמדה קיצונית למדי ביחס לכל ההוגים בני זמנו בנושא זה.

וחזר לנווד שבין שני סוגי הגילויים: גילוי עריות וגילוי סודות. ניגוד זה חזר לדעתו באורה חריפה מארד גם בעניין אחר:

ולפיכך ציריך שתשתדל להכיר מה שבא בעניין סור ברית מילה וسور ברית לשון שהם שני עניינים. ברית מילה תורה על היוצר שהיה לפה תולחתו על, וצריך למול על כל פנים. וכן ברית לשון

271 ראו הלברטל (לעל' הערכה 2), עמ' 32-33.
272 על הנגדר רומה בהגותו של אבולהפעיה, הנוגעת ליצירת הגולם מול יצירה רוחנית, ראו אידל (לעל' הערכה 84), עמ' 107-115.

273 ראו פירושו על ויקרא י'ח, וכן חיימ חנוך, הרמב"ן בחוקר וכמקובל: הגותו התורנית מתוק פרשנותו למזרות, ירושלים: תורה לעם, תשל"ח, עמ' 389-391; ר' בהי בן אשר, על אידל.

על סדרי תודעה בהגותו הקבלית של אברהם אבולהפה

כך על פי ההלכה – ולגורוט כי המctrופים ליהדות עשויים לעלות עליהם. אכן מדריגש אבולהפה את הצורך לשלב את מה שהוא חושב שהוא הוראות של שמותיהם של שני האבות: לרעתו גם ברית המילה וגם ברית הלשון הכרחיות להגדורת היהדות – שלא כמו העמරה הרובנית, המנicha את זהותה היהודית של האם כרכיב מסויף להגדורת יהודתו של הנולד ובלי להזכיר את ברית הלשון כלל. אבולהפה אף סבור כי יש יתרון מסוים למתגיר על פניו מי שנולד יהודי לפי ההלכה, אך גורס כי די בברית הלשון. אף על פי שאין הוא מותר על נחיות המילה, עמדתו שונה מהגישה נוסח זו של ר' יהודה הלוי בענין הזיקה בין היהדות כרת ובין הגוע היהודי, שנתקבלה בדרך כלל בקבלה התאוסופית-תאולוגית.²⁸⁰

ההבחנה בין שתי הבריות כפי שראינו לעיל חזרה בדיוון נוסח, הקשור לסתרי התורה ונוגע למשמעותו בראשית ולמשמעותו מרכבה, כפי שהוא מופיע בחיבור עלום השם של אבולהפה:

280 קטע זה לא נדון בתיאורו של אליאוט וולפסון, הגורס כי לאבולהפה, למורת השפעת הרמב"ם עלייו, שעשויה היהתה למtanן מאד – אם לא לשנות בצדקה משמעותית – את התפיסה האתנוצנטרית שהוא מייחס לאבולהפה, היהת השקפה פרטיקולריסטית, דומה לו של מקובלים אחרים. ראו Wolfson (לעליל הערכה 239), עמ' 58-73. התעלמות מדרין מעין זה אומرت דרשני. והאיננו המקדה היחיר שולפסון מציג את עמדתו של אבולהפה כפרטיקולריסטית ביליה להזכיר את קיומם של מקורות הסותרים את השערתו. דאו ר' רזוני: (לעליל הערכה 198), עמ' 350, הערכה 50; וכן עמ' 370-371, הערכה 213. לנגד עניינו של וולפסון לא עמד גם הרין שהבאתי לעיל מה汇报ור אליהם השם של אבולהפה, והוא גם לא נזקק למקובלותיו שדרנית בהן מזמן, אך התיחס אליהם בהערכה תמורה הגורסת *שגניתה* היא *abstract and disembodied* מהנה כי כוונתו. האם הוא שולל את קיומו של הפיסות המקשות על יישתו אצל אבולהפה ומיחסו אותו לי? דאו את דבריו בנושא זה ב- *Venturing Beyond* (לעליל הערכה 239), עמ' 64, הערכה 201. בנדאה הוא בוחד לעסוק רק בתקסיטים קבליים שיש בהם לדעתו אינקרנציה, פואטיה או לא. בכלל נראיה כי וולפסון מתענין בתפיסות שהוא חושב כי הן אופיניות לכל המקובלים ואני טורח בהבhorת הבהירלים בינהם גם כאשר הם משמעותיים, כגון הבנות את משמעותה של היהדות. הוא גם אינו טורח לציין את הדברים של המקובלים הסותרים את גישתו הכללית ויוצר אשליה של תפיסת הומוגנית בנושא זה או אחר, המתעלמת מהקשישים שהחומר הקבלי העשיר והמגוון מעלה. ראו גם לעיל הערכות 239, 249.

זהו²⁷⁴ כענין אמרו²⁷⁵ "רק ש马克 יקרא עלינו אסוף חרטפנו", והמתפאר על זה אינו הולך בדרכו של אברהם אבינו ובדרךו של משה רבינו, שאללו הימים הם שהורנו להשלים מציאותנו בברית המילה, המביאה אותנו בעולם הזה, ובברית הלשון,²⁷⁶ המביאה אותנו לעולם הבא. בלחתי שאשא פנים לדבר אני אומר מפורש שהמתפאר הוא אינו מזרע אברהם בשלמות אבל נתעדב במצוותו ערוב זר או מקרובי אבותינו או מרחוקיהם, ואני נמלט מפסולת. וכן גם כן אומר עוז שאינו מתלמידי משה בשלמות. על כן הרוצה להורות לעצמו שהוא משניהם ילק בדרכיהם ואפילו אם אינו מהם²⁷⁷ הנה יהיה הוא הם.²⁷⁸

הפתיחה המרשימה מאד מלמרת על ביקורת נגר יהורים מסוימים, גם אם אבולהפה משתמש בביטוי "אומתי".²⁷⁹ קשה למצוא מקבילות לגישה זו בימי הביניים. החצחה שהוא לא ישא פנים לעמן, המופיע פעמים מובאה זו, מלמota על עמדת שאין לה אח ורוגמה בקרב בני דורו של אבולהפה, וכל מהקר דצני על הגותחו חיב להכיא בחשבון נחישות זו לבקר יהודים – המוגרים

לางדרת היהדות אצל אבולהפה כהורה בשם האל ראו אידל (לעליל הערכה 79), עמ' 68-69; Idel (לעליל הערכה 135), עמ' 20-23. המקבילה שם גודסת: "היה לנו לומדר די בשם אהיה וכן יהורי. יהו אחד אחד ובഷת יהוה אחד תהיה לנו גאותה". ראו כ"י פיננצ'אל אונצנץנה 2, 47, דף 888. וזה הגדלה חריגה בתולדות היהדות, ומעטות ביותר הן המקבילות או המקורות שלה. אני מקווה להרחיב בנושא מוחנה זה בעיון בפני עצמו. דאו גם להלן בהערה 280.

ישעה ד. א. 275 מענין הרכד שמשה הוא שתואר בשמות זו, יב ויל, כערל שפתיים. יש להניח כי אבולהפה נזק גם לניגוד בין יצור לדיכור, הנמצא בספר יצירה.

דרינו, מי שלא נולד יהורי. 277 ספר אוצר ערד הנגנו (מחודשת גdots), עמ' 193.

בקורתו של אבולהפה על הרבנים היא דוגמה נוספת למיזוחת מיחורת במחנה הקבלי בן דודו, וכן כאן מוקם להאריך. דאו אידל (לעליל הערכה 177). בקורתו על מקובלים אוטריים דאו לעיל הערכה 213. ולביקורתו המובלעת על התפילה דאו בהמשך, לדערה 314.

עמדת רומה מבוטאת גם במקומות אחר בספר אוצר ערך גנו:

לפיכך היו התפליין בשני מקומות הוגוף בראש וביד כהה כנוגר הלב והן כדמות קמיין בלבד ספק. וכבר ידעת אומרים של מניחי התפליין, "יהו"ה עליהם ייחור" ²⁸⁵ "ויהו"ה בראשם" ²⁸⁶ אחר אמרו "יעבר מלכם לפניהם". ²⁸⁷ כי הלב מלך, "לב בנפש מלך במלחמה". ²⁸⁸ ועל כן נאמר ²⁸⁹ כל זמן שבין עיניך היו שתים, כי של יר מניחין תחלה ואחר כך של ראש, וכשהולץ חולץ של ראש תחלה ואחר כך של יד, ויש בברכותיהם ובסדרן פליות. ²⁹⁰

השימוש במונח "קמייעים" כדי לתאר את התפליין אומר רושני כאשר המשמש בו הוא אבולעפה, כיוון שהוא למגיה ולקמעות היה שלילי מובהק, בהמשך לביקורת על המגיה אצל הרמב"ם. ²⁹¹ גם הביטוי "מניחי התפליין" איננו מציין, למייטב ידיעתי, יחס חיובי. ורulen: אין זו רק אמרה כללית, אלא – לפיה ההקשר – אמרה המתארת את המנון בעיר מסינה אשר בסיציליה, שבה הספר נכתב. בעניין זה יש להדגיש את השקפותו של אבולעפה שלפיה בני אדם קבועו את

285 ישעה לה, טז.

286 מיכה, ב, יג.

287 שם. הכוונה כאן לתפליין של יד.

288 ספר יצירה ז, ר.

289 ראו למשל יליקוט שמעוני, שמות יג, סימן רכב.

290 א, ג, עמ' 127. המונח "פליאות" עשוי לדמות אגף אבולעפה לדברים תמיוחים. דאו ספר מורה הנבוכים א, סב; אידל (לעל הערה 177) עמ' 82-83. דאו לעיל את המובאה מספר אוצר ערך גנו, שהכתאי בקידותו נגר המגיקונים, שם השווה את התפליין לIALIZEDות. על בקידותו של הרמב"ם נגד המגיה ראו איביזור רביצקי, "הרמב"ם ותלמידיו על מגיה לשונית ו'שגעון כתבי הקמעות', תרבות יהודית בעין הסדרה: ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, בתרן: אבי שגיא ונחם אילן (עודכנים), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב, עמ' 431-458. על המשך דרכו במושג ראו משה הלברטל, בין תורה לחכמה: רבינו מנחם המאירי ובעל ההלכה המימונים בפרובנס, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 41-48, 162-167.

וכן מעשה בראשית ומעשה מרכבה הם זכר ונקבה, וכן ארץ²⁸¹ גן עדן וגהנים, והנה שתי המדרות שהשם יתברך מנהיג המיצאות בם. ²⁸²

מכאן שאבולעפה הבחין הרים בין תוכנו של מעשה מרכבה מזה ובין התכנים של מעשה בראשית וסתרי עריות כחלק מקטגוריה אחת מזה, כמויצגים את הממד הרוחני והגופני (בהתאם), כפי שאפשר להניח גם במקרה של שתי מידות האל. אפשר לשער במידה דבאה של טבידות כי דיכוטומיה זו קשורה לשני הדרבים של התורה ולשני סוגים בני אדם (שנורנו לעיל). שני ממדיו הסודר שהוכרתי – של התורה ושל שני סוגים בני אדם, כמו גם שתי מידות האל – מלמדים כולם על ניגודים שמתקייםים לנצח, והם נמצאים יחד בהווה. יש לשים לב במיוחד כי הניגוד שבין הנגלה לנסתור אינו הניגוד החשוב היחיר בגישתו האזוטרית של אבולעפה. גם הניגוד בין מניינו נושא הסור מובלט אליו.

השאלה כיצד היה אבולעפה מפרש את שמו הפרטני, אברהם, כחלק מהתפתחות היסטוריוסופית, לאחר פעלותו של משה, היא שאלת בפני עצמה. מעניינת יותר היא השאלה כיצד הוא היה מוביל את תרומתו שלו לאברהם לחיבורו של משה אחר, הוא משה בן מימון. יתכן שהשאלה קשורה לכך שהוא אימץ את התכורות התאופוריות העולות בגימטריה של שם אברהם. ²⁸³ בכל מקרה, לדעתו המשיח, והוא סבר כי הוא אכן משיח, נחשב למלוכה ממשה, כיוון שהוא מגלה את הרת הדוחנויות המבוססת על שם האל, רבר שAINENO בירור כל כך בתורת משה כפי שהיא נתונה בידינו. ²⁸⁴ האם הוא האמין כי הוא מיזוג התפקידים של שתי הדרימות המקראיות?

281 ארץ = גן עדן וגהנים = גן.

282 כי פירנצה-לאורניצינה 48, II, דף 88ב. ראו גם Idel (לעל הערה 135), עמ' 16-17; וכן שם, כי פירנצה-לאורניצינה, דף 98א, שם מכחין אבולעפה בין שני "המעשים" המצביעים על נבראים כשורש האל עצמו איננו כולל בהם. על שני המעשים כוכר ונקבה ראו גם סתרי תורה, עמ' קכג.

283 דאו אידל (לעל הערה 13), עמ' 155-156.

284 Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany: SUNY Press, 1990, pp. 50-51

על סתרי תודה בהגותו הקבלית של אבשלום אבולעטביב

והראשון כולל אחד. וע"כ "אין רופשין במדርכבה ביחיד". והביטחון
פתוח "אלא אם היה חכם וمبין מודיעו מוסרין לו ראיי פרקים",
כלומר, מן העליונים³⁰¹ מקבלין אותו "כפי אם בא ליתוח מסיעין
אותו".³⁰² וסוד המילה – אדם התחתון, הכלול בשלשה: מושכל
תחליה, ומשכיל באמצעי ושכל בסוף. וסוד הלב הפוועל בידך³⁰³
אדם האמצעי הכלול שניים משכיל והשכל תחיליה אמצע וסוף.³⁰⁴
וסוד הראש, המודעה כוונת הפנים³⁰⁵ אדם העליון, הכלול היחיד
וחמודה עליו שכל נצחי תמיד, והבן זה. והנה יבואו לך עוד
דברים ובטים במדርכבה וקשרו אלה עם אלה³⁰⁶ ואלה עם אלה. ותבין
אללה מאלה ואלה מאלה שם אין אלה אין אלה. ואם אין אלה

301 התחגלוות מקור להיווצרות ספרות הקבלה. ראו בטקסטים של אבולעפה שהבאתי לעיל והשוו עוד לחומר מקובלים של לילא (מאנגלית: ניד וצ'קובסקי, יוזשליים: סדמיל, חש"ו). אבולעפה מחליף את דבריו ח"ל מהמסירה ברי' אדם להתחגלוות שמקורה בעולם העליון.

302 בכלי, יומא לט ע"א.
 303 בכתבי יד מסוימים הנוסח הוא "כיד". ייתכן כי צריך להיות "כידי אדים", שהחן האדים פועל ושתי הידים מקבילות לשכל ולמשכיב. בכל מדרה, ברכונוב ליטולח דערנשטיין

303 בchapי מ"סומים הנוסח הוא "ביר". יתכן כי ציריך להיות "בירי אדים", שבהן האדים פועל ושתי הידים מקובלות לשבל ולמשכיל. בכל מקרה, הכוונה לעולם האמצעי. בספר הగאולה אבולעפה מושא בין הגלגים, שם העולם האמצעי, ובין הידים (ראו מהדורות כהן, עמ' 22). זהו מקרה נוסף של יצירת אנגלוגיה בין מנגנים. אולם במקרה זה אין כאן ריק עניין של השוואה בין שלישיות, אלא גם הצבעה על תכונה מסו��פת: הידר האמצעי גם מפעיל את המעדצת, כמו שהגלגים בעולם והנפש באדים עושים זאת.

³⁰⁴ אבולוציה משתמשת בשילוש: ראש תוך סוף, שדאי התייכות שלו בסוד אחד הם סת"ר, החודד הרכבה עיקוד בספר חי הולם הבא כחלק מפרקטיקה של צירופי האותיות. דאו אירל (לעליל העודה 13), עמ' 36-38.

305 לוייה בין הפנים, האדם העליון והשכל ראו ברבדיו של ר' נתן בן סעדיה חרוא שנדונו בספרי, פרקים בקבלה נבואה (לעיל העדרה 79, עמ' 95-94) ואצל גודש שלום, "לחך קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן: התפתחות תורת העולמות בקבלה הראשונית", *תרכז ב'* (תרכז"א), עמ' 415-442; *תרכז ג'* (תרכז"ב), עמ' 33-66. ביחיד עמי' 44-45.

306. כנראה הכוונה ש-אללה+אללה = $72 = 36 + 36$, הוא השם בן שבעים ושתיים אוחרים

צורתן של שתי המצוות הללו.²⁹² על כל פנים, יחסו למנגאי המזון היה שלילי. גוסף על כך הוא סבר כי המנהיגים מסתידים את האמת.²⁹³ ניבור עתה לדיוון אחר, שעוסק בנושא סתרי התורה ונמצא בספר סתורי תורה:

וזע כי כל סוף²⁹⁴ הוא קדרון²⁹⁵ הוא עצם. זהו קדרון דמיון²⁹⁶ המילה²⁹⁷ אשר גם היא לאות. ועל כן כנפים לפנים – בדמות הראש. וכנפים על הלב – בדמות הידיים, וכנפים לדגליים – בדמות המילה בסוד "ותגע לדגלו"²⁹⁸ בעניין כי חתן דמים למלות".²⁹⁹ כן צריך שתבין סתמי תורה וסודות המציאות. והנה אות בראש – למדכבה, ואות ביד – לבראשית, ואות במילה – לעיריות. והמילה כוללת שלשה ע"כ "אין דודשין בעריות לשלהה" והביה³⁰⁰ פתוח

292 דאו ספר חי הנפש, עמ' 79.

293 ספר סתירי תורה (מהדורות ג' ו-ה' עמ' קכח).

294 כפי שמשמעותו מהמשר המובאה בביטויו "שכל בסוף". ה"סוף" משמעו ההישג האנטלקטואלי האחדוון, רהינו השכל המקביל לדעת וلتהfillין של ראש.

295 הולשת המובאה מכוון על גימנדייה של 200: קדרמן = דמיון המילה = עצם כנפיהם. על הגימנדייה של שתי המיללים האחרוניות דאו גם אציג'ר/נתן בן סעדיה חרדר, תושב מסינה שבסיציליה, שהיה תלמידו של אבולעפיה, בקטע מליקוטיו שנעדכו בירוי ר' יצחק דמן עכון, שנדרן בפקודות מוצר השוואת למובאה זו בספר, פרקים בקבלה נבואית (לעליל העורה 79), עמ' 95-94. דאו עוד בספר חמי העולם הבא, עמ' 83, שם היגימטריה עצם = קדרמן קשורה לדעת; בספר שומר מצווה, עמ' ל, של אבולעפיה ובחיבור האנוניימי שלו, שמננו ציטוטי לעיל כמה פעמיים, הנמצוא בכר' פירנצה-

²⁹⁶ דהינו, דומה לו, או אנלוגי לו, כמו שכבר רأינו לעיל בהערה 219.

297 הביטוי "דמיוון המילה" מזכיר את הביטויים "דמות למילה" ו"דמים למלות". אין ספק שהחדש ד-מ-ה מציין את הכוח המורמה בניגור לשכל. סביד להניחס כי אכולעפה רומו שהמילה עצמה אינה זהה ל"קדמון", דהיינו השכל הנצחי, אלא היא כדרמן אליו הכלבר. על המלחמה בין שני הכוחות ראו אידל (לעיל בערך 68).

298 שמות ד, כה.

299 שמות ד, כו.

300. אויל הכוונה לאות במודמות על מעשה בראשית לפי דיוון שנמצא בספר נד אלוהים (מדורות גדרס, ירושלים, תשס"ב), עמ' מ"ח.

התיאור "זאות במילה לעיריות, והמילה כוללת שלשה". כדי להבין את המשפט לאשווו יש להבהיר את משמעות הכהלה של השלושה בסוד עיריות. בוצרה אחרת מופיעה תפיסה זו בספר נר אלוהים, שם מתואר סוד הערים באמצעות האותיות אבג.³¹¹ הערים הקשורות לשולשת, והכוונה לאות ג, הכוללת את א – מעשה מרכבה, ואת ב – מעשה בראשית.

לפנינו סדרה אחרת של הידרכיה משולשת המשולבת בהקבלה מובלעת: שלושת נושאי הסוד שבחרגנה; שלושה אותן: מילה, תפילין של יד ותפילין של ראש; שלושה אבירים: עדרות, לב, ראש או פנים; שלושה אנשים: תחתון, אמצעי, עליון; שלושה יסודות בעלי אופי שכלי מסוים: האדם התחתון – יש בו: שלל משכילים ומושכל, האמצעי הכלול רק משכיל ושלל, ולבסוף האדם העליון, שהוא שכל טהור בלבד. מכאן שהמילה, כמו כעריות, מתקבלת לשולשת דברים גם יחד וכוללת אותם, והם: שכל, משכילים ומושכל; כמו גם לשולשת נושאי הסוד הרבנים: עיריות, מעשה בראשית ומעשה מרכבה.³¹² עדמה זו מקבלת לתפיסה המין, שהוא מקבלת לעיריות ולמעשה בראשית, והנחשבים יהירה אחת, לעומת היחיד המיחוד, המקיים למעשה מרכבה. מבחינה זו האופי המקיים יותר של העיריות, או של המילה, איננו סימן ליתרונו אלא לחיסרון, כפי שישות ראשונית ופחות מפותחת מזו של התפתחות שבאה אחריה, כמו האדם – הנחשב ליישות מפותחת יותר מהחי. לכן אבולעפה רואה במילה ובעריות דברים שהם אכן מועליים, אף כי קשה להסיק מהם כי אילו הוא מחשב נושאים אלה למרכזו קבלתו. בעוד הרובד הנமוך מתואר כ"מורעל", הרובד הגבוה נחשב "אמיתי", וזהו הבדל בעל משמעות רבה ביותר בהגות הימי ביניימית. חשוב להזכיר את השימוש במונח "מורעל" שנעשה במובאה מספר חיה הנפש כדי לתאר את הפשט. משמעו מסודות המלמורות כיצד להתנהג. את השימוש זהה יש להשוות לנאמר הבין אותו:

311 ספר נר אלוהים, עמ' מה. על מובאה זו דאו אידל (עליל העדה 4), עמ' 168-169.

312 דאו גם כמובאה אחת באוטו חיבורו, שהוא הרבה פחות נהירה: "ברית מילה כוללת השמים והארץ, שהם מעשה בראשית גם מעשה מרכבה בולם שמים וארץ, והנה כדי מה גם בן כוללת ארבע חיות". החיבור עלום השם של אבולעפה, כי פידנציה לאוֹרְנְצִיאָנָה 48, II, רף 993-94.

אין אלה. והבן זה מادر ולק וחקר ספר יצירה³⁰⁷ והוא³⁰⁸ יגלה לך סוד³⁰⁹ כל אלה.³¹⁰

לפנינו עוד דוגמה לשימוש בפירוש בעל אופי לשוני, דהיינו חישוב באמצעות הגימטריות, יחד עם השקפה פילוסופית. הרעיון המרכזי במובאה קשור למשמעות

307 הכוונה, ככל הנראה, למסורת שלושת האיכרים ושל צידופי האותיות שמתוארים בספר זה.

308 לפנינו טענה שקריה בטקסט השוכן עשויה לגנות סודות ולאו דווקא מסירה מארם לאדם אחד. על הנחה זו – לפעמים כשלוב עם התפיסה שמסורת גכווה יותר נוכעת מהתגלות – מופיעה אצל אבולעפה ככמה מקומות. ראו למשל את דכריו בספר גן גן (מהדורות גروس, ירושלים, תש"ס), עמ' 5:

ולילו חכמי הקבלה, שקבעו סתרי תורה מהנכאים והם ממשה ומפי הגchorה, הינו הינם בנסתריה יותר פתאים מאשר אומות העולם. ואמנם ממן קלנו "מפי סופרים ולא מפי ספרדים", והשאר מפי הגchorה. אחר קשדרינו חכמת ספר יצירה, עם אמרת התורה, והאידו עני היחסים במאור מורה הנכאים. ועל דרך האמת מי שאמר לנו כטפירו הנקבר, שבתורתה כולה שמותיו של הקכח, והוא זודך ר' משה בר נחמן וצ"ל, האיר עני לבכינו, עד שנהנינו מזיו השכינה על פי שמות ההם הקדושים והטהורים.

309 מסתכר כי כМОבלע אבולעפה מורה במצוות של סתרי תורה, בראובר זה או אחר, אצל אומות העולם.

310 לפי הנאמר כאן גם חיבור זה דצוף סודות, אף כי למעשה ניסוחים אוטריים הם דלים לפניו של ספר יצירה. כמו מה מקומת דואה אבולעפה בחיבך זה רמזו למעשה בראשית ומעשה מרכבה. דאו אידל (עליל העדה 10), עמ' 63. יש לציין כי עניין אבולעפה, עניין כדי המעד, הנזכר בספר יצירה, הוא רמזו לנושא הערים בפי שהוא הבין אותו.

310 ספר סתרי תורה, ב"י פריס, הספרייה הלאומית 774, דף 134-135 (מהדורות גROS, עמ' סט-ע); Wolfson (עליל העדה 46), עמ' 217-216, העדה 115. איני יכול לפרט את המקדים הרבים שבהם אבולעפה, עקכות מודו ר' כדור תונדרמי ומשיכים במידה מסוימת מגמות מוקדמתות המציגות כבר אצל ספר הבהיר ואצל ר' עודה מגידונה, משתמשים בשלושת חלקי הארים כדי לבנות אנלוגיות שונות למבנה העולם, או לבנייה המשולש של בית המקדש, אך ללא ההנחה של אפשרות ההשפעה של מעשי האדם על התהיליכים בעולם האלוהי. וראו גם את הנאמר בהערה 12 לעיל.

של הדיוונים המתפרשים מאבד את חשיבותו. ככלומר, לא ההקשר הספרותי ולא ההקשר החברתי-יריטואלי מתנים ומעצבים עתה את משמעות המסר ה"סודי" של המקרא. במקום ההקשר הטקסטואלי המקראי כגורם המתנה את המשמעות באפקת התרבותית העתיקה שלו, עלולים עתה הקשרים עיוניים ננדלים בגישות ומאוחרים בזמן מבחינת הטקסט המקראי. המינוח הפילוסופי נושא את הנטול העיקרי של יצירת המשמעות, גם אם משמעות זו היא לפעמים חדשה.³¹⁵ מצד אחר, שרירה וקיימת האמונה במתען הסגולית המיחודה של האותיות הבודדות.³¹⁶ אבולעפה ינק מלוא חופניים משני הקשרים החדשניים הללו, והם נחשבו עביניו כעלים בחשיבותם על השיח הרבנאי-ההلاقתי או ההיסטורי-מרקאי-יריטואלי.

שני הקשרים החדשניים מתעלמים לא רק מהקשר הספרותי וההיסטורי של החומר המפורש, אלא גם מהקשר חשוב אחר ביהדות הרבנית, הקיים במקרים רבים בפרשנות המקרא שבספרות הרבנית – ההקשר הריטואלי. משמעות הטקסטים לחברה מסותית היא לא רק עניין של עיון פילולוגי או חזקה סקרמנטלית על פרטיה המאודעות מהעבר הרחוק, אלא גם הצדקת אורח החיים של הקהילה בהווה. זהה מגמה ברורה בספרות הרבנית, ויש לה השלכות ברורות על מעמד המצוות ופירוש טעמיהן בקבלה התאוסףית-תיאוריתית. החיים הרחתיים בחברה כפי שההעכיבו במרוצת הדורות הם לא רק עניין של פרשנות טקסטים, כיון שפרשנות הטקסטים תלויה לפעמים גם בנסיבות החיים החדשנות שנוצרו עם הזמן. הפנמה הידועה הרבנית בידיו הרם"ס והאחריות שהוא הרגיש לאורח החיים של קהילתו מיתנו, לדעתו, צורות מסוימות של ביתוי, שהוא נמנע לנוקוט אותן גם אם חשב אותן לנכונות. לעומתו אבולעפה היה משוחדר מרוב העכבות המאפיינות את האליטה הلاقתית, גם אם הוא התחשב במידה רבה במוגבלות האופייניות למי שחי בחברה מסוימת ופונה אליה בחיבוריו ובמגעו עמה. האמונה החזקה שהוא נביא ומשיח וראי הנקנה לו את ההרגשה שהוא והיהודים, כפי שהוא הבין את מהות היהדות, ניצבים בפרשנות דרכיהם מכרעת מבחינה דתית.

315 אני מציע לבנות קריאה זו אינטרא-קורופוטית, כיון שהוא עוסקת בהשפעת עולמו המושגי של גוש ספרותי אחד על עולמו של גוש ספרותי אחר. ראו IDEL (לעיל הערכה 416-415, 342-340, 252-251), (54).

316 דאו אידל (לעיל הערכה 10), עמ' 104-108; אפטמן (לעיל הערכה 174), עמ' 64-67.

וירוע כי מי שתקן³¹³ הסדרים סדרם בעבר המון מפני שישמשו לעתים שום דבר תורה בעניין סדרי התפלות, עד שלא ידמה לגויי הארץ, וואע"פ שאינו מספיק באמת כבר מועיל מפני מציאות קצר מנהג בסדר.³¹⁴

הבנה זו של נוסח התפילה כאילו כל מטרתו להבדיל בין יהודים לגויים, בלי הטענה שיש בו תוכן פנימי מיוחד, היא חריגה בימי הביניים, ביחס בזעם העיקרי בקבלה ובקרב הסדרי אשכנז. בעצם קיום המנהג יש משקל מסוים, לדעת אבולעפה, ביצירת הבדלה בין יהודים לגוי הארץ, וכך יש לסדרי התפילה חשיבות. מכאן של חלקים מהמסורת היהודית יש ממד שנחשב "מועיל" בלבד אף שלבריו "איינו מספיק באמת". זהה בלי ספק בדורות, שהוא מובלעת אך בכל זאת מעניינת מאוד, על תפקידה החברתי של התפילה כפי שנטקלה בקהילות היהודיות. מכל מקום, עדין לא מצתתי אצל אבולעפה דינונים הקשורים להשפעה האינטלקטואלית של פעולות התפילה עצמה על המתפלל או על העולם החיצוני.

כדי להציג הדגש היטב: בהגותו של אבולעפה יש אפשרות של פירושים רבים על דרך הסוד על אותו נושא או פסוק, כיון שהפרשנות היא דרך להרחבת הדעת של הפרשן, וזה אמורה להיות תהליך מתמיד. הפרשנות מבוססת על כמה אפשרויות של טיפול באאות, אך עיקרה עיון מרכזו בעיצורי הטקסט המפורש שהפרשן מסדר אותו בסדר חדש, ואזיהם מקבלים פרשנות פילוסופית, שהיא אלגוריזציה. בעיקרונו, תודעת הפרשן בסוג זה של קבלה היא המחדשת את המשמעות והיא הנותנת את ה"צורה" של החומר הלשוני. נתינה זו קשורה לעיצורים של שמות פרטיים או של מצוות, ולאו דורך לישים המיזוגים על ידי המילים. לਮורות ההבדלים העצומים בין שיטות הפרשנות שאבולעפה ביכר, לאלגוריזציה הנאו-אריסטוטלית ולציורופי האותיות כהמישך לפרשנות מסוימת של ספר יצירה יש מכנה משותף חשוב: בשני המקרים ההקשר הכללי

313 מעניין שאבולעפה אינו מוכид את המסורת בבלאי, בדרכו כו ע"ב, בבראשית התפלות, שהאבות תיקנום, אלא נוקט לשון מעורפלת.

314 אוצר עין גנו ב, ז (עמ' 266). מעמידה של התפילה אצל אבולעפה ראוי לעיין בפני עצמו, אבל אין כאן מקומו.

תחפזנה וכשתחפזנה ותחפשנה ותעשה מה שתשתמש ממנה אכתוב לך כל הדרכים אשר אתה צריך להם על כל פנים. והנני מגלה לך שלא תוכל לקבל השפע מבלתיך בשום עניין.³²⁰

ברור כי אין השבל אין פועלות העיון – שבימי הביניים היו קשורים גם לפעולה שכילתית – עומדים במדכו הדינונים בהשגות הנחות עליונות. וכך הדבר גם כאן. הנחות מתוארים כאן, כמו בכמה מקורות נוספים, כרכבים ביותר ולא כמסורות מוגדרות ומשמעותן מרבית למקובל בעל פה בפרטיה, כדעת הרמב"ן וכדריכי התנагותם הולכת למעשה של ממשיכי קבלתו בנושאים אלה. הנחות שאבלעפה רומו אליהם הם תוצאה של פידוש שכלי לצירופי האותיות המתקבלים לאחר השימוש בדרכי הפרשנות הנזוכרים, הגורמים לפעמים לאוטומיזציה של הטקסט המפורש גם אם הדבר נעשה בצורה פנוואטית, כתולרה של השפע שmagiu לפרשן.

אף החומר הרבני נהנה לעיתים מטיפול רומה. כך למשל הוא מפרש בראשית שנות השמונים את ההבדל הלשוני בין מעשה בראשית למעשה מרכבה:

ו אין ספק שלא ימצא ארם בדרך זהה מאנשי דורנו מן חכמי התלמיד שירורה בברבנו, אך יקשו עליינו על מה שהוא מפורש, וישאלונו כמה הוא נסתור ונעלם ויווחה כל מאמין מקובל. ועוד ראוי שתfrau כי השמות דומים בעניני הרכבתם, לעניינים ההווים והנפערם מצד אחד, ולקיים מצר אחר. ואמנם הקיימים³²¹ קראום החכמים מעשה מרכבה, והאחרים קראום מעשה בראשית. וסדר זה תרפ"ב עברית³²² וטור זה שב"ט.³²³

320 ח"י העולם הבא (מהוורת גuros שנייה ומתוקנת, ירושלים, תשנ"ט), עמ' 98. לסתוגיה ריבוי דרכי הפירוש על דרך הסור ראו גם במובאה משבע נתיבות התורה, עמ' 13-15, שהבאתי לעיל, ליד העירה 165. וראו גם Idol (לעיל העירה 54), עמ' 89-90.

321 רהינו, גם השמות וגם הרכבים הקיימים.

322 מעשה מרכבה = עברית = תרפכ" = 682. ראו גם לעיל בהערה 211.

323 הקשר בין מעשה בראשית ובין שכט איננו מובן אם לא מתקנים את שכט לשכט. העיצורים של מעשה בראשית = 328 + 1 = 329 = שכט. צורת ימטריה

אילם אבלעפה החשיב את הטקסט המקורי למחיב יותר, גם אם נתה לפרש טקטים רבים אחרים. באשר לסוגיות הסתדרים, בדרך כי אבלעפה צעד מהרבה בחינות בדרכו של הנשר הגדול. אך באשר לצירופי האותיות הוא העלה בחשיבותה דרך מחשبة שונה לאמרי מוז של הרמב"ם ובכך הרחיב את תחום הסוד הרביה מעבר למה שהיה במסורת הרובנית ואצל הרמב"ם. זהו תהליך הרמנוני. במקום אחר בינוינו בשם "ארקניזציה מקיפה" – ויהינו הנחה שהtekst המקורי כולם עשוי להכיל סודות³¹⁷ – לעומת הארקניזציה החלקית או המוגבלת, שניצטצמה לחלים קטנים של המקרה בלבד, האופיינית לספרות הרובנית.³¹⁸ הריבו הבולט בשימוש במנוחה "טור" בשליה המאה הי"ג, הרבה מעבר למה שהיה בנמצא בפרשנות היהודית לפניהם – יש בו פוטנציאל ברור להנמקת חשיבותו של הפשט או של הנגלה. בדיון שיש בו, ככל הנראה, הצעה הנרחבת ביותר של המלצה לפידוש פתוח בספרות הקבלית באמצעות שיטות פרשנות מוגבות ביותר אנו קוראים על ריבוי הנסתירות:

אליה הרבדים הנפלאים [...] היוצאים מהשם הנכבר והגורא,³¹⁹ להודות לשבח לפאר שמו יתברך בהשגה שכילת אלוהית ובצורה ובהשגה נבואהית, קל עלייך מאד אם תعيין בהם בעיון שלם להשיג מהם השפע העליון עט המפתחות שמסורת לך, בירך בעשותך מה שראוי לך לעשות ביריעת השם בהשגהתו לעשות מעיון צירוף האותיות וגילגולם וצירוף תיבותיהם והתפקידות ווחשבון גימטריות ונוטריקון שלהם ועיוון הפלגת סתריהם, כי נסתדריהם הרבה אין קץ להם, רק השפע הנבואי הנשفع מהם למי שירודע לחזור ררכיו העליונים. ולפנוי שאוכל להדריך שכלק להשגת האמת אם

317 Dao Idol (לעיל העירה 54), עמ' 9-14, 187-186, 202-204.

318 הארקניזציה המוגבלת אופיינית ליהדות הרובנית, שצמצמה את סודות המקרה לנושאים מקרים ספורים בלבד, ולאליטה הרובנית הראשונה בימי הביניים, כגון תורות הסור של הרמב"ם והרמב"ן. המגמה להציג ארקניזציה מקפת אופיינית לאלית המשנה, ואבולעפה הוא דוגמה טובה לכך.

319 הכוונה לאותיות שם בן ע"ב אותן, המצוירות בתוף עיגולים שתופס מיקום בולט בחיבורו והשל אבלעפה.

על סתרי תורה בהגותו הקבלית של אברהם אבולעפה

אפשרות ההשפעה עליה באמצעות השם המפורש דוקא – וכנראה דק – בירוי המשיח:

בכח שם המיחוד שהוא ארבע אותיות, תורה כמו שהוא מפורסם בנקודו, והוא אמוני³²⁶ התורה, אז יהיה זמן תורה³²⁷ אמיתי, כישילוט משיח יהוה, בכל המרכיבה, לשנות הטבעים כדצון השם.³²⁸

אמנם מדבר כאנ בעתר המשיחי, אך אל לנו לשוכח כי דברים אלה נאמרים מפי מקובל שהשıp עצמו למשיח ואשר ראה בשיתתו דק להציג לחווית דתiot נשגבות באמצעות השם המפורש. האופי המגוי המובהק של השימוש בשם כדי לשנות את המרכיבה – וכן גם את הטבעים שנשלטים בידי המרכיבה – שונא לגמרי מהגישה הנומית של המקובלים הרבים האחרים, הרואים בעצם קיום

³²⁶ אמוני = זמן = זמן = 247. התיבה אמוני גם מונקרת בתנויות של התיבה תורה, שכן התנויות של ביטוי מסוים של התורה עם השם המפורש. סידר להגינו כי יש כאן ניסיון להוות את המהות הנסתורת של התורה עם השם המפורש וניקודו. והשו לדרבי מורה, ר' ברוך תוגרמי, בפיו רשו לספר יצירה: "וְהַשְׁתַּכֵּל אֶמְתָּה מֵהַשְׁנָכֵל בְּשֵׁם שַׁהְוָא סְפַר תּוֹרָה וְהַוָּא גַּם בְּזַ"ד שְׁלַמְעָלָה וְעַלְיוֹ אַמְּיָ"ר דְלַל עַל סְפַר תּוֹרָה הַמְרֹהָה אֶמְתָּה שֵׁם יִתְעַלָּה". מהרוות ג' שלום, קבלת ספר התמונה ושל ר' אברהם אבולעפה, (אקדמון, ירושלים, תשיל"ז), עמי' 238. ראו גם לעיל הערכה 135.

³²⁷ ראו בבלוי, שבת י"א; רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים יב, ד. אולם בעור הרמב"ם משתמש במונח "מן תורה", אבולעפה מוסיף את המונח "אמיתית" כדי להבהיר בין התkopפה הנוכחות, או בין הבנת התורה הקיימת, ובין ממד אחר, שהוא נחשב לאמית.

³²⁸ כי פירנצה-לאורנצינה, 48, II, דף 889. ראו גם שם, דף 909:

וכחות השם המיחור הם כל'י משיח לשנות הטבעים בהם כי כחותי הם על אר"ם אריה' ש'וד נש"ר וידוע כי אהיה שם מיחור על כן הוא כולל החווית כמו שנקוד השם כולל רצוא ושות, ואtanן לך את כי כל המרכיבה תחת ידי האדם והוא זו ארבע דוחות העולם מזוחה מערכ בצתון ודורות. אדם אדריה שור נשר.

בBOR לגם כי המרכיבה אינה מערכת הספרות. על שינוי הטבעים באמצעות השמות ראו אירל (לעיל הערכה 79), עמי' 75-79. על היפוך הטבע בידי הascal הפוועל ראו גם בספר אוצר ערך גנוח, עמי' 67-68. יש לציין כי המובאה שנידונה כאן מניהה כי שליטה במרקבה, שהיא העולם העליון, משפיעה על הטבעים בעולם השפל.

כמו בדיעון על הפולמוס נגד המקובלים הדוגלים באזוטריות גם כאן מתגלה שוני מובהק בין עמדתו של אבולעפה לבין עמדתם של בני דורו מבחן יהטו החורג לנושאי סוד. אבולעפה נוקט דרך כתיבה הנראית לבני דורו כ"מפורש", וזו סיבה לביקורת מצדם. הוא מקבל בהמשך את שני סוגי השמות הנזכרים בМОבאה לשמות שאינם נמחקים. לטענתו הם מוצבאים על מעשה מרכבה, ואילו שמות המוצבאים על מעשה בראשית הם שמות שנמחקים. הגימטריה המקשדת את מעשה המרכיבה בתיבה עכברית, כמו גם "שם בשם", מומנות על מה שאפשר לבנות "תפנית לשונית". תפנית זו מלהיפה את הדרישה על ההגות המטפיזיות והוסר העניין בלשון בתחום הראי להתבוננות (בஹות לשון מוסכמת) בכיוון מחשבה שבו הלשון מלאת תפקיד חשוב בהרבה.³²⁴

זיקה זו שונה בעילן מזכורות הזיקה שמופיעות אצל הרשב"א בקטלוניה ואצל שני מקובלים אחרים בני דורו, ר' יוסף (שMOVED שמו שונן הבירה ואשר פעל כל הנדראה בקטטיליה) ובקובותיו ר' מנחם בן נימין רקנאטי (באיטליה), המתמקדות במעשה המרכיבה או במבנה המרכיבה העליון אבל גם במצאות.³²⁵ לדעתו של המקובל הנבואי, הזיקה החשובה ביותר בין האדם ובין המרכיבה היא

וז מצויה הרבה בפירוש ספר יצירה של ר' ברוך תוגרמי. לא ברורה לי משמעותה הסמנית של התיבה שכתם. ראו פירוש בספר חותם ההפטרה (נדפס כחלק מהחיבור מצרכ השלל, מהדורות גודס, ירושלים, תשס"א), עמי' קכט, מהוין לפ' כי רומאי אנג'ליקה 38, דף 45ב; אידל (לעיל הערכה 10), עמי' 36, 63. מובהה וו מלמרת כי כבר בראשית שנות השמוניות נתקל אבולעפה בעמודות ספקניות אשר לתפיסת הנסתור שלן, כנראה בקפואה, העיד שבה הוא לימר את ספר המורה לפי שיטתו לארבעה תלמידים שבקשו ממנו לכתוב בעבורם את ספר סתרי תורה.

³²⁴ ראו גם "הסודות של הגדה" של ר' Abulafia's Secrets of the Guide (לעיל הערכה 19). ראו בסוגיה זו גם הגימטריה מעשה בראשית = עשרה שמות = עשרה סתרי תורה, עמי' קכג.

³²⁵ ראו את המובאה בשם הרשב"א בסדר עמדם גאון (ירושלים, תרע"ב), עמי' 79, ואית דברי ר' מנחם רקנאטי, פירוש לטעמי המזותות (מהדורות ליברמן, לונדון, תשכ"ג), רף ב ע"א-ע"ב, התלויים בגישתו המפורשת של ר' יוסף הבא שונן הבירה. נישה זו גורסת תלוות של כל מצויה ומצויה באבר מסויים שבמרקבה העליון, בזרה העליונה או בארכם העליון. ראו משה אידל, עולם המלכים: בין התגלוות להתעלות, תל איביב: ידיעות ארכוניות, 2008, 63-59; Mottolese (לעיל הערכה 11), עמי' 319-335. לתייאור האלוהות במונחים ריטואליים, כוגן מצויה או תפילה, בזום העיקרי של הקבלה ראו IDEL (לעיל הערכה 29), עמי' 180-165, 215-233.

ואהחד כזה הוה"י או כזה היה"ו. וזה סדר מציאות מהות הנפש, בסוד יוצר טוב ויוצר רע. וסדר "מפורש" לעדר שמספרו "יש וייש"³³² שהוא שכל הפועל. וכן "שם המפורש" בגימטריא "השם הפועל הנפש" והוא תכילת "מצות הנפש", כי "שכל פועל הנפש".³³³ ואם לא תשליל הנפש את משכילה אשר היא פועלת ומציידת לא תקרה הנפש בשמו, כי טמו משכיל. וכן הנשמה היא שכל הארם.³³⁴

אין בהקשר שבו מופיעה התיבה "מצות" כל זכר לביצוע מעשה. מוזכרת רק החשכה, ומשום כך אני נוטה להטעים את המונח "השכל הפועל" כמרכז החשכה, והשומם כך אני נוטה להטעים את המונח "השכל הפועל" המשמעות של הגימטריה: המצות = שכל הפועל.³³⁵ למייב ידיעתי אין בנמצא אצל אבולעפה תחיליך ריטואלי-איצחיה של הבנת השכל הפועל, שלא כמו התהיליך הנרחב והעקרוני של הריטואלי-איצחיה של מערכת הספריות בקבלה התאוסףית-תאודגית.³³⁶ לעומת זאת יש בכתביו ניסיון למצוא בתוכנותיהם של עיצורי המילוט המתארות את המצות ממשמעות שכלי, או הרמונייה מסווג זה או אחר.

להגותו של אבולעפה היה רקע תרבותי מגוון, שהשפיע על פירושיו לטקסטים הקנוניים. אין סיבה לכפות רק אחד מכל הרקעים האלה על הבנת הגותו המורכבת בהרבה.³³⁷ כך, למשל, המושג הפילוסופי החשוב כך לאבולעפה –

332 מפורש = יש וייש = 626.

333 אני מניח כי נפלה האות ה-א בתיבה הנפש וכי היא מיותרת. אני מניח כי הגימטריה היא: שם המפורש = מANTS נפש = 971 – שכל פועל הנפש = השם הפועל הנפש.

334 ספר המלמר, שנכתב בשנת 1276 (מהדורות גודס, ירושלים, תשס"ב), עמ' ג.

335 דאו גם Idel (ליל הערה 98), עמ' 359-358, הערה 123.

336 Moshe Idel, "On the Performing Body in Theosophical-Theurgical Kabbalah: Some Preliminary Remarks," in: Giuseppe Veltri and Maria Diemling (eds.), *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden: Brill, 2008, pp. 251-271

337 השוו לעומת זאת את התפיסה ההיסטוריה-צייסטיות הכלולנית והפשנטנית העומדת בבסיס הבנתו של ולפсон את אבולעפה (Wolfson, לעיל הערה 46, עמ' 205): "Mystical experience must always be evaluated from the perspective of historical

מציאות – ולא דוקא בהבנת תוכנן או כוונתן – את דרך המלך להשפעה על מערצת הכוחות העליזניים. אכן אדרת ובני דורו הנזקרים לעיל היו הוגי דעתם בעלי מגמה נומית או היפר-נומית, ואילו אבולעפה היה, לדעתו, הוגה-אנומי או היפר-נומי.³²⁹ האופי ההייפר-נומי של גישתו מתברר מעיוון בмагמה העיקרית שלו להפוך גם את אותיות המקרא שבפסוקים העוסקים במציאות לגימטריות הקשורות אותן לנושאים נודרי אופי ריטואלי, כגון הגימטריה מצות = שכל הפועל = 541. לדעתו יש לקרווא במקרים רבים מאוד את אבולעפה כפרש את המונח "מצות", דהיינו את העדר הגימטריא של האותיות המבतאות את תוכן המוצאות – ולא את עצם קיומן המוצאות, שהוא דבר אחר לגמרי – כמו כן מושגים פילוסופיים ולא ההפך. הוכחה לכך שהוא דורש את המבנה הלשוני של הדברים לעומת המעשים נמצאת בדיון שלහלן:

ולמה נקרא³³⁰ מפרש גם כן בעבר היהות זה השם מפרש במציאות עצם דבוק הנפש עם יוצרה, בסוד זה השם כשהוא מצורף³³¹ פנים

329 על הראייה של אבולעפה כהיפר-נומי רואו Wolfson (לעיל הערה 46), לאוזן הספר. ראו למשל בעמ' 207-205 את הטענה שאבולעפה היה היפר-נומי כיוון שגרס שבעת החוויה המיסטית הוא מראה כמי שנמשך למשיח או כמו שמניח תפילין אפילו באמצעות הליליה. כיוון שבתייאור של הכהנה לחוויה הוא גורס כי על המיסטיון להיות כך בחדוד ההתבודדות כאשר הוא חווה את הרגשת המשיחה, כך שאיש לא יכול למשוח אותו, כך שמדובר במשיחה כפשוטה אלא בהדגשה הרומה למשיח. למייב ידיעתי, הוגשה מעין זו איננה נחשבת למצואה בספרות ההלכתית. אבולעפה, שהיה מצד אביו ישראאל ולא כהן, אמנם מוכבר על ביטוי אותיות השם המפורש מצורפת עס אותן אותיות האל"ף בית (ראו את דבריו ולפטון, שם, עמ' 207), אך למייב ידיעתי בימי הביניים אין זו פעלות הנחשבת למצואה בעולם הרבני. אני מוספק אם אמנם ביטוי זה נחشب למצואה בטקסט היהודי לפניו או אצל בני דודו. לפעמים ולפעמים מהליף ביטויים שהם מטפורות, דימויים, או עיסוק בערך המספרי של מילים, הנמצאים בשפע בטקסטים הנידונים, בהנחה שהם מתחפרים כפשוטים (כפי שראינו כבר לעיל) או עוסקים בביטוי של מציאות עצמן הלאה למשחה, ואני אכן מוקם להאריך. מה שאבולעפה אכן ממליץ לעשות הוא מציאות הנפש. וזה ביטוי השם המפורש בביטויו או ביצירוף אותיות ייחר עם האל"ף-בית בחרור מבודר, שאיננו נחشب למצואה בשום היבוד הלבתי שאני מכיר.

330 שם האל.

331 וזה דוגמה ליקורת שבין השם המפורש ובין תורה הצדקה. יתכן שבaan המונח מצורף משמעו כפוי: צירוף אותיות אך גם הנפש האורפת לאל, מקבילה לריבוק הנפש ביווצרה.

הפעולות שנעשות בגוף אלא רוקא אלה שבנפש, בדרך המזכירה את חובות הלבבות של ר' בחיי אכן פקודה.

הערות סיכום

בחדתי להביא כאן ציטוטים ארוכים ודברים למדרי כדי להעמיד את הקוראים על דרכי כתיבתו והיווחות של אביהם אבולעפיה, שיש בהן מיזוג מיוחדר בין סוגים שיח שקשה לטעות באופיים ובתפקידם המיוחדר כמבנה הכללי של הגותו הקבלי של מקובל זה. מבנה זה יציב למרי בחיבוריו שנכתבו במשך שנים עשרים, והוא שונה תכילת השינוי מדווק הגותם של פילוסופים ומקובלים בני זמנו – גם באופיו של השיח הקבלי שהוא חידש, גם בנסיבות הקבלה שלו כפי שהגדירן בבחירות וגם ברוכלים המפורטים להשגת מטרות אלו שהוא עיצב במוחר לעורך זה. כדי להבין את המעדצת המחשבתית האבולעפית יש להתמודד קורם לכול עם החידוש במבנה הסינטטי והמקודם שהוא הציע, ולא רק עם פרטיו ריאוני. כיון שאבולעפיה השאיר מספר רב של חיבורים, אפשר בקלות להבחין בין המדיוטי לשולי בהגותו ולמצוא מקובלות דברות לדיענותיו המדכזים. משום כך רומני כי חוזה על רעיונות הקשורים לסתרי תורה היא אבן בוחן מדכזית לטיבן של רעויות הקבליות. רומני כי מעתים הם המקובלים שעסקו בצדקה כה אינטנסיבית בנסיבות המושג סתרי תורה, כפי שעשה אבולעפיה.

אבולעפיה הציע מבנה הבני עלי שני עמודי תוווק: טכניקה להשגת חוויה ממוקד אשכנזי ואידאל רוחני מקור פילוסופי, דהיינו הגדרת הנבואה מיסודות של ابو נאסר אל-פראדי והרמב"ם. שילוב זה איננו נמצא בשתי המסודות הללו, ואך לא אצל ממשיכיו או אצל מקובלים אחרים שלא היו קשורים לאבולעפיה. הוא נמצא אצל אבולעפיה ובכמה חיבוריו שנכתבו בעקבותיו: בספר שעורי צורק של ר' נתן בן סעריה חראר, בספר הצירוף ובספר נר אלוהים – שלושתם נכתבו ככל הנראה בשלבי המאה ה"ג וראשית המאה ה"ד. אפשר למצוא אותו שילוב מאוחר יותר, בראשית המאה ה"ז, בספר סולם העלייה של ר' יהודה אלבוטני, כמו גם חומרים מקוטעים אונומיים בכמה וכמה כתבי

הscal הפעול – מתפרש אצלו לא רק כזהה לישראל, אלא גם כתיבה המציינת דלא"א שעויים, שהם 23 צירופים בני שתי אותיות של האל"פ-ב"י"ת העברי, שנמצאים לפי נוסחים מסוימים של ספר יצירה בספר זה, דהיינו יש – ר"א"ל.³³⁸ במקורה הראשון לפניו אלגוריזציה של התיבה "ישראל", המשולבת בגימטריה של אותיותיה, ואילו במקורה השני לפניו פרשנות העוסקת בציורפי אותיות. יש כאן דוגמה מעניינת שאפשר להראות באמצעותה כי לא העם היהודי המשי כמי שהיה בתקופה זו או אחרה בהיסטוריה הוא שעומד במדכו דיווני של המקובל הנבויא, אלא מבנה האותיות של התיבה, המציינת את התפשטה האידאלית של אבולעפיה. כך לדעתו הרבר גם במקורה של התיבה "מצות". כדי להיקרא בשם "ישראל" האמתי – דהיינו כדי להפוך להיות של הפלול ולהתאחד עם הscal הפעול – על האדם, היהודי או לא יהודי, להפוך לרבר אחר מהקיים הפיזי ולעבוד שניוי עמוק, המתויר לפעמים כהפקה למלאך, אף כי משמעות השינוי הזה היא התגברות השכל על הדמיון, על היצור או על הגוף. שניוי נואתי זה, שמתויר כמה פעמים כהתורת הקשור, דהיינו הזיקה בין הנפש או השכל ובין הגוף, גודם אחר כך לייצירתו של קשר הרוק עם השכל הפעול.³³⁹ וארגיש: הופעתו של הביטוי "מצות הנפש" חשובה מאוד, והוא מלמרת, לזרעתי, כי הפעולות החשובות אין

context, which is determined in great measure by religious affiliation וניטין מיסטי הייב תמיד להיות מוגדר מנקודת המבט של הקשר ההיסטורי, אשר נקבע במידה רבה על ידי שירך ותני (התרגום וההרגשה של).

הזיקה הרתית והיא אכן גורם חשוב לבניון מיסטיקה מסוימת, אך היא אינה זהה לקיום המצוות רוקא אלא גם ליסודות אחרים, כגון מרכזיותה של שפה מסוימת, כפי שהבר בילט במקומו של אבולעפיה. פסקה זו והקשר הגרוב יותר רואים בניתוח מותרולוגי בפנוי עצמן, שכן זה מקומו. מכל מקום, הנקת קיומו של הקשר אחר, בהקשר של הגותו של אברהם אבולעפיה – שנדר כל כך הרבה בין מרכדי ירע דתים, כמו ספרה, איטליה ויוון – היא הנחה מטובכת, ואין להניח אותה כਮובנת מALLEיה. האפשרות שאבולעפיה הבהיר תפיסות שמקורן בזיהוג, בצופיות ובמיסטיקה החזיכתית מהחикаה את ה"קשר" הרוכה מעבר להומר היהודי או הנוצרי הקטולי.

ראור את הטקסטים של אבולעפיה בספריו אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנונטיקה (לעל הערה 10), עמ' 108; ואצל Ide (לעל הערה 98), עמ' 333; וכן של ג'קיילה אצל Morlok (לעל הערה 30), עמ' 9, 87-84.

338 אידל (לעל הערה 13), עמ' 118-119.
339 אידל (לעל הערה 30), עמ' 9.

על סטרוי תורתה בהגותו הקבלי של אברהם אבולעפה

לגישה קבלית תואספית מובהקת, החשיבות של מחשבתו של הרמב"ם ושל צירופי האותיות ירדה בצורה חרה, ואילו קיום המצוות ומשמעותן החלו מופסם מקום מרכזיו הרביה יותר. בכתביו המאוחרים המצוות מתוארות, בדרך כלל, ביחסן לכוחות הקבילים להן בעולם האלוהי.³⁴²

ואולם אבולעפה לא הילך בדרך זו. הוא נשאר נאמן להגתו הרמב"ם, בצירוף מעט תוספות מקורות פיתגוראים ונאוד-אפלטוניים.³⁴³ את מרכזו שיטתו הקבלית תפסו – ו אף התגברו על קראת סיום הקדרירה שלו – סוגיות אחרות שהוא ראה בהן קבלה, כגון טכניקות מיסטיות, האצטם של תהליכי ההשכלה, ההגירה הסינטטית של הנבואה והగדרתה הייחודית של המשיחיות. בכל אלה אין עירור למגמה היפר-נומית. בלי הבנה של מרכזוי הכבור של גישה רגנית מסוימת ותיאורה המקיף ובלי קביעת משקלם היחסי של יסודות אלה או אחרים עלולים הניגזותים של פרטיטם בידי החוקר, גם אם הם נכונים ומשמעותם כשלעצמם, להציג תמונה מעוותת – המתעלמת לא רק מדברי המקובל עצמו על מקובלים אחרים, ממודעתו העצמית באשר ליהודה של קבלתו ומאמירותיו המפורשות בדבר היבדלותו מהמקובלים הללו, אלא גם מתמונה מאוזנת של מגוון הנושאים מהווים את מכלול חיבוריו והגותו ומ מבני העומק הדתים המארגנים את המאפיינים של חיבוריו.³⁴⁴ חלק הכרחי בהבנת זם זה או אחר בקבלה הוא ציוד

342 דאו גם Morlok (לעיל העדרה 30), עמ' 125-126. ראו את הגישה המיאשת לנ'יקטילה הצערת התנדורת לפילוסופיה כמנע ליצירתו המוקדמת אצל Lachter (לעיל העדרה 340). ראו במיוחד את הדריננס שתוגם לאנגלית על קיומם המצוות מס' פרטיט כללי המצוות של ר'ג, שם, עמ' 55-53. למורות זאת השפעת הגות הפילוסופית על חיבוריו הראשוניים היא מברעת בכמה סוגיות מרכזיות, ויש להבהירן כדי להבין את יחסו המודרך לפילוסופיה, שזומה מבחןיו זו לעמדתו של אבולעפה. מכמה של הפילוסופיה ושל יסודות פילוסופיים בחיבוריו קבילים חלק מהמאזן של אבולעפה למשורן אל הקבלה צעירים שמכידם כבר את הפילוסופיה נדון כבר בהרבה מסוימת בחיבוריו, Le Porte della Giustizia: Saare Sedeq (Milano: Adelphi, 2001).

343 בעמ' 91-87 הנושא טען דיין בפני עצמו לאור ההנחה שהמיוזג בין פילוסופיה ומוסרות אשכנזיות הוא עמוד התווך גם בגיןו של אבולעפה וגם בגיןו של ר' יוסף ג'יקטילה הצערת.

344 דאו Ide (לעיל העדרה 98), עמ' 315-318, והביבליוגרפיה הדרשומה שם.

344 ראו אידל (לעיל העדרה 57), עמ' 72-68.

יד הקשורים להגותם של ר' בדורו תוגרמי ור' יוסף ג'יקטילה המוקדם.³⁴⁰ יחוינו יצרו כל אלה וודם קבלי שבמידה רבה איןנו מבחןת המבנה הפונומנולוגי שלו במגוות הזרוחות בקבלה התאספית-תאודגית שהתפתחה בספרד. ואכן, הקבלה הנבואה התקיימה במרכזי תרבות יהודים שמהווים בספר.

³⁴¹ הדריננס על משמעותם של סתרי התורה מגלים לדעתו יותר מהנהה מחקרית מסוימת, התקפה למחות הסודות הללו בלבד. הנהה זו משקפת את רוח דבריו של אבולעפה עצמו, כפי שהוא עצמו הבינם: מיזוג שתי השקפות אוטוריות שהגיעו אליו ממקורות תרבותיים נבדלים. כל אחת מהן בנפרד, וגם שלובן, לא נתקבלו בקבב המקובלים שהקדמו להו. ואולם בני דורו והמקובלים שבחנו אחריו נזקקו להן מאוד, ועל כן היו תלויים בჩיבוריו.

ספר יצירה הוא חיבור אינומי עבוקו, וכך בדרך כלל גם הדריננס שלו, שאבולעפה הכיר. מצד אחר גם ספר מורה הנבוכים איןנו חיבור נומי במיוחד. גם היצירוף של שניהם יחר בידי אבולעפה לא יצא שיטה בעלת אופי נומי, ועוד פחות מזה היפר-נומית. ועל כך יש להעיר כי אם בכלל חיבוריהם של חסידי אשכנז ושל הרמב"ם היו הדריננס בנוסאים האוטוריטיים רק חלק מסוים מיצירה יהודית מקופה יותר (שבחלקה הגדול הייתה בעלת אופי אקווטרי והלכתי), לא כן הדבר במקדרה של אבולעפה, שהתרכו כמעט אך ורק בכתיבה קבלית.

מעניין לציין בהקשר זה כי ר' יוסף ג'יקטילה, אחד התלמידים המוקדמים והחשובים ביותר של אבולעפה, היה בראשית דרכו קרוב מאוד לגישה הפילוסופית הלשונית האנומית של מورو. אך כאשר שינה את דעתו ועבר

Hartley Lachter, "Kabbalah, Philosophy, and the Jewish-Christian 340 Debate: Reconsidering the Early Works of Joseph Gikatilla," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 16 (2008), pp. 1-58. גם חומרדים מסוימים הקשורים להגותו המוקדמת של ר' משה די ליאון יכולם להעיר על רעינונות שהתפתחו בקבלה הנבואה.

341 אין משמע שאין פמות שאבולעפה שאב ממקורות אחדים, ובכלל זה הזרם העיקרי בקבלה, אך תפקידן הוא לדעתו שלו, בלבד. הניתוח הנדרח של יסודות אלה נמצוא אצל Wolfson (לעיל העדרה 46) לאודר הספר, אך לדעתו קיימן איןנו משפיע על מבנה העומק הפונומנולוגי של קבלתו. אבולעפה קיבל יסודות נבדלים משני הזרמים העיקריים שהוא שילב – פיתגוראים, נאוד-אפלטוניים, יוגיים ועוד – והוא שילב אותם במבנה החדש שיצר.

למי שאינו מפותח די הצורך. גם בתיאורי החוויה המיסתית של תלמידו של אבולהפה, ר' נתן בן סעדיה הדרא, מרוב בהתగבורות הממחשה הייחודית ולא בהתגלות שאיאפשר להבין את פשרה או להביע את תוכנה.³⁴⁷ גם החשיבות שיחס אבולהפה ליחסיות הפרשנית ברובו הסוד מניה כי הסתורים שהפרשו נוצר מילא מובנים לו גם אם הפרשן שיצר אותן הוא פרשן פנוימי. יצרתיות זו היא חלק מתהליכי התרחבות של היקף הסודות ושל סדרי התורה, מה שאבולהפה קורא לפעמים הוספה, שהיא מהלך האר堪יזציה המקיף שנוצר לעיל.³⁴⁸ אין זאת אומרת כי התורה או המיציאות מובנות במלוא היקפן, כיון של"נסתורים רבות אין להם קץ" – כפי שדרינו באחת המובאות מסדר חי' העולם הבא. אך אין טענה זו זהה להנחה שהסתור איןנו ניתן להבנה או למסירה למי שראוי לכך.³⁴⁹ מכל מקום, אבולהפה מדבר במפורש על האפשרות להוציא מכוחו על המסורות שמשחו קיבל, לאחר שעבר מהקבלה המבוססת על האמונה לקבללה הקשורה ליריעה ולנבואה:

נשאר רך שלישי והוא שادر מן החכמים הנזכרים היה נביא ולמדך דרכיו³⁵⁰ התבואה, וקיבלה ממן הדרבים כמו שקיבלה מפי הראשון מה שאמר לך, והשני והשלישי עוד או יותר מהם, היו נבאים גם כן. והודיעו על מה שהעיד לך הראשון חכמים. הנה הסידור הם הספקות מן האמונה במה שהורוך, אבל לא כולם. אבל הרוחקה באפשרותה שבה קרובה מאור, ואמנם עדין היא קבלה ואמונה. ואחר זמן השתדרת לאמת מה שהורוך, ובא לך הדרبور האלוהי ואימת לך מה שהורוך הנבאים שלמדוך דרכיו האמונה. ונתבאת

תמונה המביאה בחשבון את רכיביהן של תמנונות מקיפות, בהקשר ולא בכידור, אגב ציון מפורש של משקלו היחסי של דכייב זה או אחר במערכת האופיינית של גוש ספרותי זה או אחר.

הנחהה המכנית הגורסת כי הקבלה היא, לפחות במידה רבה, ספרות הומוגנית מבחינה מושגית מגלמת גישה שתואימה במקצת למצאי הספרים שהיו בדפוס ואשר נבחרו בידי מרופיסים מסורתיים. הנחה כזו היא גם ניסיון למצוא בהגות הקבליות מכלול אחד, מעין "פילוסופיה נסתורת", בלשונו של מקובל נוצרי מפומיס.³⁴⁵ אך גישה זו מתעלמת מפרט הדריונים הטעונים של המקובלים עצם ומריבוי הדעות, שהוא עניין טבעי בספרות הקבליות הענפה שנכתבה בתקופות שונות ובנסיבות כה שונות זו מזו.³⁴⁶ אפילו ביצירתו של מקובל אחד, כמו אצל אברהם אבולהפה או ר' יוסף ג'יקטילה תלמידו, אפשר להבחין במגונות מוגמות שונות, גם כאשר מדבר באותו נושא ממש. למרות זאת רומני כי ביחס למקובלים אחרים בני רודן, אבולהפה מורכב יותר מבחן מושגית, אף כי בכתביו היה עקב מדם.

לבסוף אזכיר כי אבולהפה, בהמשך לגישה האזוטרית האפלטונית-פלטית, היה מעוניין במיוחד בהיבט הקוגניטיבי של הסתור, רהינגו במירת האפשרות שהוא יתקבל על רעתם של ציבורים מסוימים, ואין הוא מרחיב את הדיוון בנושא האיניפביליות. לשון אחר: ה בניית הסתור הוא דבר פשוט למי שיכלו התפתח; הסתור הסתור היא חלק מההבנה שהיכרות התוכן הסודי עלולה להזיק

345. הכוונה להינדריך קורנליוס אגריפה פון נטסהיים: Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De Occulta Philosophia Libri Tres*.

346. ראו למשל את החפיסה שמייחס יוסף דן למקובלים באופן כללי בספריו על הקדושה (ירושלים: מאגנס, תשנ"ז), עמ' 301. הונחטו את הקבלה הנבואה ואת השפעתה על תולדות המיסטיקה היהודית, כפי שהדבר כדור בספריו בכלל, מובילה לניסוחים כולניים וחד-צדדיים. ניסוחים אלה שוללים את משמעותן של חוויות ההתגלות בספרות הקבליות, שלעתים הן חלק מהתבוננות בטקסטים קונוגניים לפי דעתם של כמה מהמקובלים ולעתים אחרת חלק משימוש בטכניות מיסטיות למיניהם. ראו אוד בעשוד האחורי Idel, *Ascensions on High in (�על העדה 29)*; וכן Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, *De Occulta Philosophia Libri Tres*, Budapest: Central European University Press, 2005.

347. ראו את הדרין בנושא זה בחיבוריו *Le Porte della Giustizia* (לעל העדה 342), עמ'

348. לעומת זאת אפשר למצוא בספרות הוזהדרית תפיסה של סוג הסוד הקורובה יותר למסתורין.

349. ראו לעיל העדה 215.

350. ראו לעיל העדה 54).

עמ' 89.

351. ראו לעיל העדה 183.

על סתרי תורה בהגותו הקבלי של אברהם אברם עפיה

לדבר על חפיסה אינטלקטואלית.³⁵⁵ אמן אבולעפה מזכיר את ההארה מהעולם העליון באחד הגורמים לאימוטה תוכנה של המסורת המקובלת, אך עצם פעולות האימוט יש בה יסוד דיסקורסיבי בודד. גם העובריה שהוא רואה וואה בחיבור מצב שבו מישחו מוסיף לקללה שקיבל מקורות אחרים, ובכלל זה ממנו עצמו, היא עובדה מעניינת. כך, למשל, הוא כותב באותו חיבור בתיאורו החויב את תלמידיו:

ר' יוסף גיקתיליא ישמדחו שומר מעלה, והוא بلا ספק הצליח הצלחה מופלאה بما שלמד לפני ותוסיף מכך ומדעתו הרבה ווי' היה עמו.³⁵⁶

הופעת הפועל "תוסיף" בשני המקדים חשובה ביותר, כיון שהוא מניחה לא שניינו מובהק אלא פיתוח והדרכה, דהיינו מהלך שאינו מעורר בהכרח סוג של מהפכה מתרדת. ואכן, גישה זו מצאה את ביטויו הבהיר בחיבוריהם של תלמידי אבולעפה. יתכן כי יש כאן הנחה מובלעת שהנביא האחרון, דהיינו זה מהסוג השלישי, הוא חשוב מהראשון. מילא אבולעפה יעד לעצמו תפקיד של מגלה התוכן הסודי של כתבי הקודש, בצורה מבודדת יותר מאשר הנביאים שלפניו. אם כך, ליסודות הפילוסופים, כגון ההיגיון והמנחים שבמציאותם בנה אבולעפה את האלגוריות הפרשניות שלו, תפקיד מרכז ב�� בירור זה. מבחינה זו והՃמ"ס ממלא בתולדות היהדות, לפि אבולעפה, תפקיד מכריע כיון שהוא יצר בשני התחומים הללו. אחד ההבדלים החשובים בין קבלתו של אבולעפה ובין הקבלה של ספר הזוהר ושל המקובלים בדורו והקרובים לרעותיו הוא המגמה

נסים ונפלאות, וקיים שאין שום דבר נמנע מצר הפלא, ואין זה פלא שהכל נמשכו אחר רת, והורת והתורה אמת אך עם העין הטוב.

למרנו כי בלא עיון, ואולי אף בלא היגיון, מעמד התורה הוא ענייתי. רואו גם את הרינו החשוב בהגיגון האристוטלי, שם, עמ' 185-186.

לפי מהקרו של יאיר לורברבויס מסתבר כי רוקא אצל הרמב"ס אפשר למצוא זכר לחוויות שקשה לחתון בצורה מילולית-דיסקורסיבית, ומשום כך הוא השתמש במשלים כדי להביע את תפיסתו. רואו לעיל במאמרו הנזכר בהערה 195.

356 אוצר ערך גנוו, עמ' 369.

והגיע לכך הידיעה מצד הנבואה³⁵⁷ במא ששמעת וקיבלה והאמנת, ודולגה אמונהך מאמונה אל יריעה אלוהית נבואה. והנה זו הדרך השלישית עם רוחק מציאותה³⁵² היא מעולה מהשתים הקודמות, עם קידוב מציאותם ועם קלות השגתם. ואמן מפני שמציאות זו הדריך רוחקה ומעוטה לא הוצרכו רוב החכמים למנותה בכלל הידיעות, ואמרו שהקבלה בלבד לדוב החכמים מספקת כאילו היא ידיעה, מפני שדרבו עדריה מכל צד. ואין ספק שאינה מספקת אלא למשתרלים להציג מה שבכח האדם להציג, ראוי שיחסובה בלתי מספקת עד שיבחנו כחם בא אם יוכלו להציג, ידלו מה שחיו בו אל מה שלא היו בו, ואם לאו, דין הוא שיעמדו על מתוכנות הראשונה בה. ואם יוכלו לה Tosif יוסיפו, ואם לאו ישמדו מה שעלה בידם, שלא יאכבר מפני שהשכחה מצויה.³⁵³

אבולעפה מעמיד זה מול זה שני סוגים המוסדים סורות – נביי האמונה מול נביי הידיעה. למרנו כי הידיעה, ולא האמונה או הביטחון בנוכנות המוסודה הנ מסורת (כదעתם של הרמב"ן ובני חגו), היא המאפיינת את מעמד הקבלה בהפתוחתה האחרון, השלישי, זו המאמתת, דהיינו מנסה להוכיח ולברר, את תוכן המוסודות שנטבלו באמצעות המחשבה וההיגיון.³⁵⁴ מכאן שאין

351 זה רוגמה חשובה לאיראל האופייני לקלתו של אבולעפה, של השגת הנבואה, שמכחיב גם את היכינו לקלתו – "הקבלה הנבואה".

352 הכוונה להיוותה של הקבלה הנבואה גישה נריראה מאור בקרוב המקובלים.

353 אוצר ערך גנוו, ג (עמ' 116). גישה זו באשר לצורך לברר את תוכן הקבלה בא לה לידי ביטוי גם באגרתו זו את ליהודה, כמו גם באגרת שבע נחיכות התורה. היא איננה נמצאת בקבב המקובלים בספרדים במאה ה"ג, שלא הושפעו מאבולעפה, והוא מהויה הוכחה לעומק ההשפעה של הגישה הפילוסופית על קלתו של אבולעפה.

354 רואו שם, עמ' 114.

ועל זה חזרו כל ספרי ההיגיון של הפילוסופים עיר שיכלו לבחון האמת בכל מה שיחסקו, והבאים אחריהם שלא יתעו בדמיונות ובשקרים שתבעו בהם רכיבים והיה להם למשך באמונות, וחזרו רכיבים בלבתי שכול הדעת, וקרווא להם שמות כשםות אשר קראו הפילוסופים לתולדות. שכבר קראו אותן ומוותפים

הבסיסית והמיוחרת של כל אחת מהן: מצד אחד מגמה של דה-מיთולוגיזציה ומצד אחר מגמה של מיתולוגיזציה מקפת הקשורה במקורה זה לארכניזציה מקפת.³⁵⁷ המסקנה היא שהוספת יסודות מטויים למסורת הקבלית בך בבר עם אימותה המסתורית המקובלת מצרכות סוגי פעילות רוחנית שונות לגמרי מגישתו השמרנית של הרמב"ן. אף על פי כן יש יסוד משותף לאבולעפיה ולרמב"ן: האופי הבורר של תוכן הסודות.שוב, שלא כהרמב"ן והרמב"ם גם יחד, ההנחה שבמרכז תפיסתו של אבולעפיה, המקובל הנבואי, היא שהנביא המורה את הסודות, והיינו האישיות הפועלת בהויה, הוא המקור למסודות הסוד. המקובל, שגס הוא מקובל, עשוי להיות שמרן בהקפdetו לשמר את מה שקיבל מהנביא, אך לדעתו של אבולעפיה מוטב אם יוסף משלו על מה שקיבל. מכאן שטורי הتورה מסמנים אצל אבולעפיה סוג מובהק של ידע פתוח, העשויה להפתעה מקובל למקובל.

357 על היחסיהם השונים של מקובלים למיתוסים יהודים קודמים בספרות המאה הי"ג דרא משה אידל, "ליריתן ובת זוגה: ממיותם תלומיי למיתוסים קבליים", בתרום: משה אידל ואיתמר גדרינולד (עורך), *המיתות ביהדות: היסטוריה, הגות, ספרות, יהדות, מדרשים: מרכז זלמן שור, חס"ר*, עמ' 145-186.